C. VII. 138.

Th. exc. o. 95.

K. S.

C. VII. 138. Holtzmann synoptische Evangelien

DIE

SYNOPTISCHEN EVANGELIEN

IHR URSPRUNG

UND

GESCHICHTLICHER CHARAKTER.

VON

DR. HEINRICH JULIUS HOLTZMANN,

AUSSERORDENTLICHER PROFESSOR DER THEOLOGIE IN HEIDELBERG UND LEHRER AM EVANGELISCHEN PREDIGERSEMINAR DASELBST.

LEIPZIG

VERLAG VON WILHELM ENGELMANN.

1863.

DIE
SYNOPTISCHEN EVANGELIEN.

DIE

SYNOPTISCHEN EVANGELIEN

IHR URSPRUNG

UND

GESCHICHTLICHER CHARAKTER.

VON

DR. HEINRICH JULIUS HOLTZMANN,

AUSSERORDENTLICHEM PROFESSOR DER THEOLOGIE IN HEIDELBERG UND LEHRER
AM EVANGELISCHEN PREDIGERSEMINAR DASELBST.

BIBLIOTHECA BAMBERGENSIS

LEIPZIG,

VERLAG VON WILHELM ENGELMANN.

1863.

Staats
Bibliothek
Bamberg

DEN

HOCHWÜRDIGEN FACULTÄTEN

DER EVANGELISCHEN THEOLOGIE

ZU

HEIDELBERG UND WIEN

DANKBARST ZUGEEIGNET.

Vorwort.

Indem ich hiermit ein Werk veröffentliche, welches, höhere Gewalt vorbehalten, zugleich als erster Beitrag zu einer umfassenderen, historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament betrachtet werden mag, nehme ich die Gelegenheit wahr, über den Begriff der genannten Disciplin selbst ein abschliessenderes Wort zu reden, als mir zur Zeit der Veröffentlichung meines Aufsatzes in den »Studien und Kritiken« 1860, S. 410—416 möglich war.

Nachdem Hupfeld gegen Andere sowohl, wie auch gegen mich, seinen Standpunkt auf's Neue bestimmt und begründet hat (»Studien und Kritiken,« 1861, S. 3—28), handelt es sich im Grunde nur noch um eine doppelte Möglichkeit, die schon von Riehm in derselben Zeitschrift (1862, S. 392 ff.) richtig formulirt worden ist. Entweder nämlich ist die biblische Einleitung zu betrachten als ein Glied in dem Gesammtorganismus der Wissenschaften, d. h. als ein besonderer Abschnitt aus der allgemeinen Literaturgeschichte (Geschichte der hebräischen Nationalliteratur, Geschichte der christlichen Literatur des apostolischen Zeitalters), oder aber sie wird aufgefasst als Glied des Organismus der theologischen Wissenschaften, sie wird in eine bestimmte Beziehung zu den andern theologischen Disciplinen gesetzt.

Ich war durch meine dogmengeschichtliche Arbeit »Kanon und Tradition« veranlasst, die Sache zunächst von der letzteren Seite aufzufassen, und bin heute noch der Ansicht, dass im Ganzen einer theologischen Encyklopädie nur der Begriff des Kanonischen es ist, durch dessen Anwendung als Maassstab gerade diese, sonst doch immerhin ziemlich willkürlich erscheinenden, Grenzbestimmungen gewonnen werden können, innerhalb welcher die sogenannte biblische Einleitung herkömmlicher Weise das Gebiet ihrer Arbeit findet. Unter diesem Ge-

sichtspunkte fasste ich daher die Disciplin in der oben erwähnten Abhandlung in's Auge.

Auch Riehm erkennt an, dass eine solche Betrachtungsweise neben der anderen ihre Berechtigung habe; nur glaube ich mit dem »richtigen Gefühl«, von dem in dieser Beziehung meine früheren Aufstellungen allerdings eingegeben gewesen sein sollen, mich nicht ganz zufrieden geben zu können, da die Sache vielmehr dem Gebiete des klaren Bewusstseins angehört. Ich meinestheils habe von dem Charakter der Theologie als einer Wissenschaft bis zur Stunde keine andere Ansicht zu gewinnen vermocht, als die Schleiermacher'sche, wornach eine Reihe von Disciplinen, die der Sache nach in das Gebiet der Geschichte, der Philosophie und der Philologie gehören, von dem blos praktischen Gesichtspunkte der Kirchenleitung aus in eine, jeder dieser Disciplinen an sich fremde, Association versetzt wurde. Ganz dasselbe rein praktische Interesse, welches solcher Gestalt als zusammenhaltende Klammer für die sonst mannigfach divergirenden Beschäftigungen der »theologischen Facultät« im Allgemeinen dient, kommt meines Bedünkens nur auch im einzelnen Falle wieder zum Vorschein, wenn, wie hier, ein, auf historischem Wege zu erklärender, dogmatischer Begriff es ist, welcher die verschiedenartigen Stoffe der biblischen Einleitungswissenschaft zu einer einheitlichen Disciplin verbunden hat (vgl. auch S. 9 f. 13 f. der Hupfeld'schen Abhandlung). Gerade so lange nämlich eine »Kirche« bestehen wird, so lange wird auch jene eigenthümliche Association verschiedenartiger Fächer in einer »theologischen« Wissenschaft bestehen, und so lange wird hinwiederum auch in jeder einzelnen Disciplin dieses allgemeine Verhältniss gleichsam im Miniaturbilde sich abspiegeln. Mir scheinen daher diese Gegensätze alle genau aneinanderzuhängen: ein bestimmtes kirchliches Lebensgebiet einerseits, allgemeine Ausgleichung des religiösen und sittlichen Factors in dem menschheitlichen Gesellschaftsleben andererseits; ferner theologische Wissenschaft einerseits, eine Reihe von geschichtlichen, philologischen, philosophischen (wissenschaftlich organisirte Phänomenologie des religiösen Geistes) Disciplinen andererseits; endlich auch biblische Einleitungsdisciplin, durch den Begriff des Kanonischen äusserlich abgegrenzt, einerseits, Literaturgeschichte des Volkes Israel oder des Urchristenthums andererseits. Sobald aber der Zusammenhang dieser Gegensätze klar erkannt wird, ist der gegenwärtige Krieg zwischen den beiden Auffassungsweisen unserer Disciplin beendigt, und wie ich selbst, wenn man mir die sachliche Berechtigung meiner Begründung

der Disciplin zugibt, es schon geschehen lasse, dass das zu Gebot stehende Material mit der Zeit unter einen mehr absoluten Gesichtspunkt gebracht wird, kraft dessen es als naturwüchsiger Zweig am grossen Baume der allgemeinen literarhistorischen Wissenschaften erscheint: so wird, wenn die Gegensätze sich in der That verhalten sollten, wie gezeigt wurde, z. B. Riehm, wiewohl er S. 393 Dem ganz beistimmt, was Hupfeld gegen meine Auffassung sagt, vielleicht doch gerade dieser letzteren eine weiter gehende Berechtigung zuzugestehen geneigt sein, und es wird unser Streit hinter neu aufgegangenen, weiter reichenden Gesichtspunkten zurücktreten. Denn die Definition der biblischen Einleitung dahin stellen, dass diese zur »literargeschichtlichen Charakteristik der Bibel als der Beurkundung der göttlichen Offenbarung« wird, wie Riehm thut (S. 394), indem er sogar die Aufnahme eines neuen Stoffes in unsere Disciplin bestimmt fordert, nämlich eben des »Nachweises des Verhältnisses, in welchem die einzelnen Schriften, und sie alle zusammengenommen, zu der Offenbarung stehen«: das heisst doch wohl die ganze Sache am entschiedensten unter einen bestimmt theologischen Gesichtspunkt stellen, wie auch Hävernick, der meines Wissens zuerst (Einl. I, S. 3) etwas Derartiges behauptet hat, keinen Anstand nimmt, anzuerkennen, dass Dogmatik die Basis der Einleitung sei. Doch glaube ich meinerseits an die weitere Möglichkeit, das ganze Gebiet als theologische Domäne zu cultiviren, auch wenn man von solcher »Aufnahme des neuen Stoffes« Umgang nimmt. Denn die Einleitung hat mit einem dogmatischen Capitel weder zu beginnen, noch zu schliessen; damit gebe ich gern zu, was Hupfeld S. 26 ff. gegen meine frühern Aufstellungen geltend gemacht hat. Nicht nur die Eintheilung der allgemeinen Einleitung kann principieller disponirt werden, als dort von mir geschehen ist, sondern es muss sammt allem »Erbaulichen« namentlich auch alle und jede dogmatische Besprechung aus der Disciplin ausgeschlossen werden. Nur darin allein besteht die theologische Etiquette, die an der biblischen Einleitungswissenschaft haftet, dass derselbe dogmatische Begriff Veranlassung zu ihrer Entstehung gegeben hat, der andererseits wieder in erster Linie durch den Befund ihrer Resultate betroffen werden wird. Dass das, unsere Disciplin aufrecht erhaltende, Interesse gerade auf diese Auswahl urchristlicher Schriften, wie sie zwischen dem ersten und letzten Buchstaben des N. T. steht, sich concentrirt hat, das ist nun einmal schlechterdings nicht ohne Herbeiziehung des Begriffs der Kanonicität begreiflich zu machen. Damit aber, dass die dogmatische Tendenz beachtet

wird, die aus dem grossen Umfang altkirchlicher Literatur gerade nur diese, später als kanonisch gekennzeichnete, Partie herausgreift, ist ja noch lange nicht die Einleitung zur »Magd der Dogmatik« gemacht worden, und schwerlich darf man als der meinigen entgegenstehende Thesis die andere hinstellen: die Einleitung müsse vielmehr der Dogmatik »in die Hände arbeiten« (Riehm, S. 395), da ja gerade ein solcher Ausdruck es ist, in dem selbst die Baur'sche Auffassung der Sache mit der Riehm'schen sich zusammenfindet, wofern der Letztere nämlich nichts einzuwenden findet gegen die Baur'sche Formel: »Die Frage, um welche es sich handelt, ist nicht die dogmatische, wie viel wir gewinnen oder verlieren, je nachdem das Urtheil über den Ursprung und die Verfasser dieser Bücher so oder anders lautet, sondern nur die rein geschichtliche, mit welchem Recht bei der ursprünglichen Fixirung des Kanons die zu ihr gehörenden Bücher als apostolische in ihr aufgenommen worden sind« (Theol. Jahrbücher, 1851, S. 307).

Nachdem so Friede zwischen den beiden, an sich möglichen, Betrachtungsweisen der Sache hergestellt ist, bedarf es nur eines Winkes, um verstehen zu lernen, wesshalb in der Regel alttestamentliche Theologen es sind, welche die Einleitung kurzweg als Literaturgeschichte, neutestamentliche hingegen, welche sie als Kritik der kanonischen Bücher auffassen. Die hebräische Literatur fällt eben mit der alttestamentlich kanonischen unmittelbar zusammen, während Entsprechendes von der Literatur des apostolischen Zeitalters in ihrem Verhältniss zu der Auswahl, die im neutestamentlichen Kanon steht, bekanntlich nicht gesagt werden darf. Im N. T. kann jedenfalls nur der herkömmliche Begriff des Kanonischen eine einigermassen deutliche Demarcationslinie ziehen helfen und unsere Isagogik abhalten, Dimensionen anzunehmen, die das Maass einer gesonderten Disciplin nach allen Seiten überragen. Aber selbst im A. T. macht sich Aehnliches geltend, und nur praktische Gründe können auch nach Riehm (S. 392) dazu führen, die Apokryphen, die Pseudepigraphen, ja den Philo und Josephus auszuschliessen. So lange ich daher über Einleitung in das Neue Testament zu lesen haben werde, wird es mir schwerlich je rathsam erscheinen, von einem andern, als von dem gekennzeichneten Begriffe der Disciplin auszugehen. Denn so gewiss die entgegenstehende Definition eine leichtere Handhabe darbietet, um unsern Stoff in den Gesammtorganismus aller Wissenschaften einzureihen, so habe ich doch andererseits — und darin steht es mit meinen Herren Opponenten gerade ebenso — zunächst die Einleitung als ein theologisches Collegium zu behandeln und in dersel-

ben denjenigen Umfang von Stoff zu verarbeiten, dessen man herkömmlicher Weise in diesen Stunden glaubt Herr werden zu können. So sicher ich, um nur Weniges hervorzuheben, meiner Definition zufolge verfahre, wenn ich auf eine Darstellung der spätern, kritisch nicht mehr bedeutsamen, Uebersetzungen und auch auf eine ausführliche Geschichte der Auslegung Verzicht leiste, so viele Bedenken würde mir dieses Versäumniss erregen unter Zugrundelegung der andern. Endlich muss ich wiederholen, dass mir die Zeit noch lange nicht gekommen zu sein scheint, wo alle neutestamentlichen Schriften mit einer gewissen Sicherheit rangirt, und ihnen die Stellen, die sie im geschichtlichen Process eingenommen haben, endgültig angewiesen werden können. Es sollte mir lieb sein, wenn in dieser Beziehung auch durch vorliegenden Beitrag zur speciellen Einleitung ein entschiedener Schritt vorwärts geschehen wäre.

Was nun diese meine Arbeit über die Synoptiker betrifft, so bin ich mir vielfacher Unvollkommenheiten derselben wohl bewusst. Die Resultate vertragen namentlich eine noch viel schärfere Ausbildung nach der Seite der sogenannten niederen Kritik, indem gerade der Text des maassgebenden (zweiten) Evangeliums auch in den Lachmann'schen und Tischendorf'schen Ausgaben noch hier und da bedeutenderen Schwankungen ausgesetzt ist, bei deren Beseitigung auch die gesicherten Erkenntnisse über das Abhängigkeitsverhältniss der Evangelien mehr als einmal den Ausschlag geben können. Wenn diese Seite an der Sache hier weniger in Betracht gezogen wurde, so ist doch auf Lesearten in allen den Fällen Bedacht genommen worden, wo von dem Ausfall der Textkritik auch die Resultate der historischen Kritik wesentlich berührt werden müssen. Solcher Fälle gibt es aber nicht gerade viele, und namentlich unter unseren Voraussetzungen könnten selbst die, von den parallelen Texten am weitesten abweichenden, Varianten, die Hitzig im »Johannes Marcus« S. 17 ff. vorgeschlagen hat, sämmtlich im zweiten Evangelium ursprünglich gestanden haben, ohne dass dadurch die hier aufgestellten Thesen über das Verhältniss des Marcus zu den beiden Seitenreferenten irgendwelche Modification erlitte. Wenn derselbe Kritiker, um den Wortlaut des ältesten Evangeliums zu bestimmen, auch zur Conjectur greift, so war für unseren Zweck, auch ohne diesen Weg zu betreten, fast Alles zu erreichen. Dagegen können wir uns selbst die kühne, den Sinn wesentlich umgestaltende, Vermuthung, wornach Hitzig Mr. 9, 12 ἀποκαθιστάναι liest (vgl. »Monatsschrift des wissenschaftlichen Vereins in Zürich,« 1856, S. 64) aneignen, ohne dass

wir von dem S. 88 über diese Stelle Gesagten etwas zurückzunehmen hätten. Vielmehr gewinnt die Rede Jesu, wie sie dort aus Matthäus und Marcus zusammengestellt wurde, so erst eine noch abgerundetere und durchsichtigere Gestalt, und ihre Ursprünglichkeit ist um so mehr erwiesen. Die Abschreiber aber und der erste Evangelist haben aus Missverstand des hebräischen Ausdrucks (Subject mit Particip als Vordersatz) diesen mannigfach gedreht und gewendet, ohne etwas Klares und Verständliches an seine Stelle zu bringen. Mit Berücksichtigung der angedeuteten Conjectur nämlich würde Jesus geradezu sagen: »Wenn, wie ihr meint, Elias zuerst Alles restauriren soll, mit welchem Fug und Recht könnte dann vom Messias geschrieben stehen, dass er leiden müsse? Elias aber ist allerdings schon gekommen (Dies die Antwort auf die Frage Mr. 9, 11), nur ist er, weit entfernt, Alles zu restauriren, vielmehr verkannt und getödtet worden: auch darin aber ist er gerade der Vorläufer des Messias, der gleichfalls erst sterben muss (Dies die Antwort auf die Frage Mr. 9, 10), wie ja auch von ihm geschrieben steht.«

Es bleibt mir jetzt nur noch übrig, verschiedener literarischer Erscheinungen Erwähnung zu thun, die in dem vorliegenden Werke, dessen Druck schon im Februar 1862 begonnen wurde, nicht mehr Berücksichtigung finden konnten. Dahin gehört vor Allem eine Kundgebung Hilgenfeld's, der mein S. 43 ausgesprochenes Lob, auch hier der Letzte auf dem Platze geblieben zu sein, durch seine neueste Entgegnung gerechtfertigt hat, die in der Schrift »Der Kanon und die Kritik des Neuen Testaments,« 1863, S. 210. 213 zu lesen ist. Die Antwort auf seine Einwürfe ist im vorliegenden Buche selbst an mehr als einer Stelle gegeben. Zu den S. 41 verzeichneten Anhängern der Marcushypothese wäre zu meiner Freude ausser dem mir zu spät bekannt gewordenen Schriftchen von C. Ferd. Ranke (De libris historicis Novi Testamenti, 1855) auch Herr Pfarrer C. Wittichen zu zählen, der in seinen »Bemerkungen über die Tendenz und den Lehrgehalt der synoptischen Reden Jesu« (Jahrbücher für deutsche Theologie, 1862, S. 314 ff.) mancherlei ziemlich kühne Griffe gewagt hat, deren Beurtheilung ich mir noch vorbehalte, da sie nicht unmittelbar in die hier vorliegende Aufgabe, die Bahn für eine historische Forschung mit den Mitteln der Kritik, zu öffnen, einschlagen. Ausserdem hat soeben der Gymnasiallehrer Hermann Jacoby in Landsberg a. d. W. »vier Beiträge zum Verständniss der Reden des Herrn im Evangelium des Lucas« (Nordhausen, 1863) veröffentlicht. Auch hier dürfte sich Manches modificiren lassen in Folge der allseitiger in's Auge zu fassenden Stellung des

Lucas zu den andern Synoptikern. Dass die Gleichnisse dieses Evangelisten sich weniger im Gebiet des natürlichen, als des geschichtlichen Lebens bewegen, ist richtig. Daraus aber zu entnehmen, dass »Lucas nicht der stille, sinnige Geist ist, der in die wunderbaren, geheimnissvollen Vorgänge des Naturlebens sich versenkt,« dass vielmehr »der scharf beobachtende Blick des Historikers, der praktische Verstand« etc. aus seinen Gleichnissen rede — das heisst viel zu vorschnell verfahren. Alles erklärt sich vielmehr einfach aus dem S. 140 f. über des Lucas Verhältniss zur Redesammlung und S. 458 ff. über den Gesichtskreis des in der Redesammlung Sprechenden Bemerkten. Dieser Letztere ist eben Beides, der »Seelenforscher« und der »Gemüthskundige,« wie auch der »sinnige Naturforscher,« welche Auszeichnungen Jacoby (S. 22) auf Lucas und Matthäus vertheilt. In der Abhandlung über die Bergpredigt ist der Verfasser zu Anfang noch auf der richtigen Fährte, indem er in der Form des Lucas Spuren socialer Kämpfe entdeckt, während Matthäus sich ganz auf das Innenleben zurückzieht (S. 12). Anstatt aber davon Veranlassung zu nehmen, in der kurzen Rede des Lucas eine grössere Ursprünglichkeit zu vermuthen, lässt er sich durch die Beziehungen der matthäischen Rede auf jüdische Verhältnisse verleiten, die offenbare Composition für das Geschichtliche zu halten (S. 19). Das S. 174 f. 481 f. dieses Werkes Gesagte diene gegen derartige Verirrungen einer, beim Einzelnen stehen bleibenden und in willkürlichen Experimenten sich verfangenden, Untersuchung zur Abhülfe.

Erfreulich war es, dass auch Réville in seiner von der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung des Christenthums gekrönten Schrift (Études critiques sur l'évangile selon St. Matthieu, 1862) sich den S. 250 verzeichneten Vertheidigern der »Redesammlung« angeschlossen hat. Auch er hält das erste kanonische Evangelium für eine Combination dieser Quelle mit dem ersten Marcus. Seine Hypothese leidet aber wesentlich an dem Uebelstand, zu ausschliesslich auf der Untersuchung jenes einen, ersten Evangeliums erbaut zu sein und das Verhältniss der über Marcus hinausgehenden Redestoffe des Matthäus zu den gleichen Partien des Lucas zu wenig in Betracht gezogen zu haben. Es passt auf sie genau das S. 128 ff. gegen Tobler u. A. Bemerkte. Je weniger aber Hilgenfeld mit dieser Arbeit zufrieden ist (Kanon und Kritik, S. 213 ff.), desto zuversichtlicher stützt er sich auf eine gleichzeitige literarische Erscheinung, die sich den S. 250 f. genannten Gegnern der »Spruchsammlung« anschliesst, auf Anger's Ratio, qua loci Veteris Testamenti in evangelio Matthaei laudantur, quid valeat ad illustran-

dum hujus evangelii originem, quaeritur, 1861 und 1862. »Jeder kann nun sehen — ruft er aus — wie es mit der Marcus-Hypothese, in welcher sich der Widerspruch gegen die neuere Kritik hauptsächlich vereinigt hat, wirklich bestellt ist.« — Ich meinerseits nehme mir die Freiheit, dieses Wort, seines ironischen Sinnes entkleidet, an die Spitze der nachfolgenden Untersuchungen zu stellen, die, wie ich hoffe, den Gesundheitszustand jener Hypothese immer noch als einen sehr blühenden constatirt haben werden. Wenn aber Hilgenfeld einigen Werth auf den Beifall der jeweils neuesten kritischen Untersuchungen zu legen scheint, so bin ich schliesslich noch in dem Falle, mich auf Bäumlein's Aufsatz in den »Studien und Kritiken,« 1863, S. 111 berufen zu können, wo die Spruchsammlung gleichfalls anerkannt, und das ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα des Papias eben im Hinblick auf derartige Versuche erklärt wird, ausschliesslich entweder blos die Reden, oder blos die Thaten Jesu zu verzeichnen.

Indem ich diese Bemerkungen als Nachträge zu den betreffenden Partien des vorliegenden Werkes zu betrachten bitte, empfehle ich der Nachsicht des Lesers noch einige Versehen und Incorrectheiten; namentlich bitte ich um Correctur folgender Stellen:

S. 47, Z. 12 v. u. Nr. 8—12 statt Nr. 6,
- 54, - 14 v. u. ist der Name Gfrörer zu streichen,
- 77, - 17 v. o. §. 12 statt §. 13,
- 79, - 18 v. o. Nr. 59 statt Nr. 90,
- 96, - 21 v. o. Nr. 117 statt Nr. 149,
- 149, - 7 v. u. Nr. 57 statt Nr. 88. 109,
- 151, - 16 v. o. Nr. 59 statt Nr. 90,
- 152, - 12 v. u. gemeint statt genannt,
- 176, - 1 v. u. Marcus statt Matthäus,
- 189, - 14 v. o. Nr. 68 statt Nr. 100,
- 228, - 7 v. o. Lucas statt Matthäus,
- 232, - 18 v. o. 9, 43—47 statt 9, 43. 47,
- 264, - 13 v. o. S. 32 statt §. 32.

Heidelberg, den 10. November 1862.

Inhaltsverzeichniss.

Seite

§. 1. Einleitung 1

Erstes Capitel.

Das Problem und seine geschichtliche Entwickelung.

§. 2. Verwandtschaftliches Verhältniss der Synoptiker 10
§. 3. Geschichte des Problems 15
1. Die Benutzungshypothese 15
2. Die Urevangeliumshypothese 16
3. Begründung der kirchlich-traditionellen Ansicht 20
4. Neue Gestalten des Urevangeliums 23
5. Vermittlungen 25
6. Umsturz und neue Anfänge 27
7. Die Tendenzkritik 32
8. Die Reaction 35
9. Die Marcushypothese 38
§. 4. Die heutige Gestalt des Problems 44
1. Das Urevangelium 44
2. Die Benutzungshypothese 53
3. Combinationshypothesen 64

Zweites Capitel.

Composition des Marcus. — Quelle A (Urmarcus).

§. 5. Aufstellung der Quelle A (Nr. 1—84) 67
§. 6. Allgemeiner Charakter der ersten Quelle 99
§. 7. Vergleichung der Texte als dreier Modificationen von A 103
§. 8. Das zweite Evangelium und A 107
§. 9. Die Griesbach'sche Hypothese 113

Drittes Capitel.

Composition des Matthäus und Lucas. — Quelle Λ (Urmatthäus).

§. 10. Die zweite Hauptquelle 126
1. Nachweis der Existenz 126
2. Aufstellung der zweiten Quelle 140
§. 11. Quellen des Matthäus und Lucas 157
§. 12. Composition des Matthäus (1—107) 169
1. Persönliche Vorgeschichte Jesu (1, 1—2, 23) 171
2. Messianische Vorgeschichte (3, 1—4, 25) 172
3. Die Bergpredigt (5, 1—7, 29) 174
4. Jesu Wunderwirksamkeit (8, 1—9, 34) 178
5. Der Gegensatz (9, 35—13, 58) 182
6. Die Mitte der Wirksamkeit Jesu (14, 1—18, 35) 190
7. Jesu letzte Reise und Ende (19, 1—28, 20) 196

Seite

§. 13. Composition des Lucas (1—135) 206
1. Persönliche Vorgeschichte (1, 1—2, 52) 210
2. Messianische Vorgeschichte (3, 1—4, 15) 211
3. Bis zur Constituirung des Apostelkreises (4, 16—7, 10) 214
4. Die kleine Einschaltung (7, 11—8, 3) 220
5. Jesu galiläische Wirksamkeit (8, 4—9, 50) 221
6. Die grosse Einschaltung (9, 51—18, 14) 225
7. Letzte Reise und Tod (18, 15—24, 53) 233

Viertes Capitel.

Proben.

§. 14. Der Prolog des Lucas . 243
§. 15. Das Zeugniss des Papias . 248
§. 16. Die Doubletten . 254
§. 17. Alttestamentliche Citate . 258
§. 18. Die Ursprache des ersten Evangeliums 264
§. 19. Der Sprachcharakter der Synoptiker 271
1. Allgemeines . 271
2. Vergleichung der parallelen Texte 275
3. Die Quelle A . 281
4. Styl des Matthäus . 292
5. Abwandlungen von A durch Matthäus 297
6. Tendenz der Abwandlungen 298
7. Abhängigkeit des Matthäus von A 301
8. Styl des Lucas . 302
9. Wörterbuch des Lucas . 307
10. Lucas und Paulus . 316
11. Abwandlungen von A durch Lucas 326
12. Hebraismen des Lucas . 332
13. Die Quelle A . 335
14. Marcus . 341
15. Gegen die Griesbach'sche Hypothese 344
16. Einfluss von A auf Matthäus und Lucas 346
17. Einfluss von *Λ* auf Matthäus und Lucas 354
18. Neutrales Gebiet . 355

Fünftes Capitel.

Die synoptischen Evangelien als Geschichtsquellen.

§. 20. Traditionelle Voraussetzungen über Matthäus 359
§. 21. Traditionelle Voraussetzungen über Marcus 366
§. 22. Traditionelle Voraussetzungen über Lucas 373
§. 23. Dogmatischer Charakter des Matthäus 377
§. 24. Dogmatischer Charakter des Marcus 384
§. 25. Dogmatischer Charakter des Lucas 389
§. 26. Zeitliche und örtliche Abfassungsverhältnisse 401
§. 27. Glaubwürdigkeit der synoptischen Evangelien 418
§. 28. Historischer Charakter der synoptischen Geschichtsquellen 443
§. 29. Lebensbild Jesu nach der Quelle A 468
§. 30. Die synoptischen Wunderberichte 497

§. 1.

Einleitung.

Vorliegende Untersuchungen werden — das verhehlen wir uns nicht — auf manche theologische Leser den Eindruck eines, allen religiösen Interessen ferne liegenden, ja auf mehr als einem Punkt denselben sogar feindselig gegenüber tretenden, Rechenexempels machen, aus dessen Behandlung und Lösung, abgesehen von einer, zweifelhaften Werth besitzenden, Uebung des Scharfsinns, kein weiterer Gewinn davonzutragen wäre. Und doch sind wir überzeugt, dass nur auf dem hier beschrittenen Wege es möglich sein wird, über die geschichtlichen Anfänge des Christenthums eine Auseinandersetzung herbeizuführen, die nicht mehr so unvermeidlich, wie dies seit dem Strauss'schen Werk gewöhnlich der Fall war, gleich beim ersten Schritt auf Discussionen allgemeineren Inhalts und auf ein Gebiet führen muss, das der Verständigung über den geschichtlichen Gegenstand als solchen fast unübersteigliche Schwierigkeiten entgegenstellt.

Für uns nämlich handelt es sich hier einfach um die Frage, ob es dermalen noch möglich sei, die geschichtliche Gestalt Dessen, auf den das Christenthum nicht blos seinen Namen und Bestand zurückführt, sondern dessen Person es auch zum Mittelpunkt seiner eigenthümlichen religiösen Weltanschauung gemacht hat, in einer Weise nachzuzeichnen, die allen gerechten Ansprüchen der fortgeschrittenen historisch-kritischen Wissenschaften genügt; ob es möglich sein werde, Das, was der Stifter unserer Religion an sich war, also das ächte und naturgetreue Bild seines Wesens, herauszustellen unter Anwendung der allein legitimen Mittel einer gewissenhaften, historischen Kritik — oder ob wir ein für allemal auf die Erreichung eines derartigen Zieles zu verzichten haben. Diese Frage ist es, deren Beantwortung heutzutage mehr als je eine unausweichliche Vorarbeit bildet für jeden Versuch, eine aufrichtige und ehrliche Verständigung auf religiösem Gebiet zu vermitteln.

Für die grosse Menge freilich ist die Frage schon beantwortet. Thut ja auf der einen Seite die harmlose Erbaulichkeit immer noch, als wäre nichts geschehen, und fährt fort, das schon fertige, vom

Dogmatismus entworfene, Bild von Jesu Person und Werk, wie sie es zur Erforschung der Quellen bereits mitgebracht hat, ohne Weiteres in denselben auch wiederzufinden. Auf der anderen Seite genügt es dem ordinären Philister der heutigen Durchschnittsbildung vollkommen, zu wissen, dass Jesus von Nazareth in Folge eines vor nun bald dreissig Jahren erschienenen Buches unter die mythologischen Figuren versetzt worden ist. Selbst Männer von sonst bewährtem geschichtlichem Blick finden es kaum der Mühe werth, die Umrisse der Nebelgestalt zu fixiren, in welche der Stifter des Christenthums sich verwandelt hat. »Wenn wir ihn aus den Evangelien kennen lernen wollen, ohne dabei die Reminiscenzen unseres Katechismus in's Spiel zu bringen, so werden wir kein sehr deutliches Bild empfangen« — meint im Namen Vieler Julian Schmidt;[1] und der berühmte Verfasser des »Lebens Jesu« wenigstens hat es nicht an dem Nothwendigen mangeln lassen, um derartigen schnellfertigen Urtheilen seinerseits einen Freibrief für die weitesten Kreise der ganzen gebildeten Welt auszustellen. Wir meinen natürlich die bekannte Vorrede von David Friedrich Strauss zum dritten Theil seines Hutten.[2] Das dort gesprochene Wort gleicht freilich weniger der gewichtigen Last, die in die Fluth gesenkt wird als solider Grundpfeiler eines solchen Brückenbaues, wie wir ihn bei den dermaligen Zerwürfnissen als unentrathsamstes Bedürfniss empfinden; es gleicht aber dem, aus freier Hand geworfenen Steine, dessen Aufprallen auf der Oberfläche des Gewässers dem Ohre wohl einen viel schärferen Klang zuführt, dessen Wirkungen sich auch dem Auge in deutlich gezogenen und bis in die entferntesten Regionen der religiösen Gleichgültigkeit fortschreitenden Wellenkreisen erkennbar genug gemacht haben. Dazu kommt, dass Strauss selbst sich in jener öffentlichen Rede auf die »Tübinger Schule« berufen hat, deren eindringende kritische Thätigkeit mehr als genug geleistet habe, um die Voraussetzungen seines »Lebens Jesu« zu rechtfertigen. Endlich hat ein Aufsatz in Sybel's »historischer Zeitschrift«[3] es unternommen, die Resultate dieser, gar Vielen bisher nur dem Namen nach bekannten, Tübinger Schule gleichfalls für weitere, nicht theologische Kreise zugänglich zu machen.

Es darf nun in diesem Augenblicke die gedachte Schule wohl als abgeschlossen betrachtet werden. Zwar hat die, unter Hilgenfeld's Leitung erscheinende, »Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie« schon seit mehreren Jahren nicht blos das Erbe der eingegangenen »Theologischen Jahrbücher« angetreten, sondern dasselbe seither auch

1) Grenzboten, 1860, S. 353. — 2) Vgl. meine Bemerkungen in Schenkel's »Allgemeiner kirchlicher Zeitschrift«, 1861, S. 65 ff. — 3) 1860, 3, S. 90—173: »Die Tübinger historische Schule«.

in beachtenswerther Weise vermehrt. Doch aber ist der Charakter dieser neuen Unternehmung, wie schon das Verzeichniss der Mitarbeiter und manche Einzelleistung zeigt, ein von dem früheren Standpunkte abweichender, wenigstens ein allseitigerer. Ueberdies ist am 2. December 1860 das Haupt der »Tübinger Schule«, der berühmte Professor von Baur nach einem, für die Wissenschaft ungemein bedeutungsvollen, Leben mit Tod abgegangen, so dass die zweite Auflage seines Buches über »das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte«, die zweite Auflage seiner Broschüre über »die Tübinger Schule« und sein Aufsatz über den »Menschensohn«[1] den Abschluss seiner überaus vielseitigen Thätigkeit darstellen.

Strauss stellt das Verhältniss seiner Leistungen zu denen seines grossen Lehrers bekanntlich so dar, dass er in den Werken des Letzteren in ähnlicher Weise die wissenschaftliche Weiterführung und »Ueberwindung« seines »Lebens Jesu« erblickt, wie zuvor Feuerbach in Bezug auf die Strauss'sche Glaubenslehre »das Tüpfchen auf das I gesetzt hatte«. Wenn Strauss vor fünf und zwanzig Jahren den gesammten Inhalt des Lebens Jesu glaubte auf die sagenbildende Phantasie der urchristlichen Gemeinde zurückführen zu können, so habe seither — das ist sein Gedanke — Baur erwiesen, dass diese, vielleicht etwas übertriebene, Zumuthung, die man an die poetische Zeugungskraft einer grösseren Gemeinschaft stellte, gar nicht erhoben zu werden brauche, indem man die evangelischen Quellenschriften in noch viel entsprechenderer Weise aus der absichtlichen literarischen Thätigkeit gewisser urchristlichen Parteien zu erklären vermöge, welche die Geschichte in Dienst nahmen. Sonach beliefe sich denn der Fortschritt, der zwischen Strauss und Baur statt hat, so ziemlich auf das Maass desjenigen allgemeinen geistigen Bildungszuwachses, der etwa in der Geschichte der Literatur zwischen der Fabel, als einer Anfangsstufe, und dem Roman, als einer vollendeteren dichterischen Gestalt, in der Mitte liegt.

Wir unsererseits sind nun allerdings nicht der Meinung, dass ein solcher »Fortschritt«, angewandt auf die evangelische Geschichte, geeignet wäre, der im Allgemeinen noch herrschenden Rathlosigkeit zu steuern. Für den unbefangenen geschichtlichen Blick stellt sich je länger, je mehr die geschraubte Absichtlichkeit, die von Tübinger Seite öfters auch in der beiläufigsten Notiz erkannt werden sollte, unter denselben Gesichtspunkt, wie die eintönigen, von Strauss beglaubigten, Orakel jener mährchenspinnenden, sagenhaften Sibylle, die den lebendigst gefärbten, individuellsten Erinnerungen, welche sich von einer

1) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1860, S. 274 ff.

unerfindbaren Persönlichkeit erhalten hatten, vampyrartig das Blut aus den Adern zieht, um dann die ausgesogenen verbleichten Schattenbilder Stück für Stück in das Todtenreich des abstracten Gedankens zu verweisen. Nichtsdestoweniger schlagen wir den Theil Wahrheit, der auch im Irrthum verborgen zu sein pflegt, hinsichtlich der sogenannten »Tübinger Kritik« doch unvergleichlich höher an, als bezüglich der Strauss'schen Mythen, die fast überall, wo sie Raum finden können oder müssen, bereits vorher von Schleiermacher, De Wette u. A. in mehr oder weniger zutreffender Weise nachgewiesen waren. Dagegen hat die Tübinger Kritik in Bezug auf die dogmatische Eigenthümlichkeit der Evangelien Resultate angebahnt, die z. B. bezüglich des Matthäus und Lucas nur einer Abstreifung des allzu Doctrinären und Tendenziösen bedurften, um zu richtigeren Erkenntnissen in Bezug auf die Entstehung dieser Werke Veranlassung zu geben. Noch mehr sollte jetzt, wo die Akten des langen Streites fast geschlossen sind, aner kannt werden, dass auch der Blick für das Geschichtliche am Leben und an der Persönlichkeit Jesu in der Tübinger Schule sich mehr und mehr geschärft und zuletzt zu Wahrnehmungen geführt hat, die für den bedeutungsvollsten Punkt in der historischen Theologie von der grössten Wichtigkeit sind, zumal da dieselben auf Strauss'schem Standpunkte rein unmöglich waren. Auch der Anonymus der Sybel'schen Zeitschrift weist nach, dass Strauss freilich nur zu sagen gewusst habe, was die historische Person Jesu nicht gewesen ist, dass aber, was sie wirklich gewesen sein muss, erst auf Grundlage der Baur'schen Resultate erkannt werden könne. Sollen wir aber den Grund namhaft machen, der bei Strauss wirksam war, ihm eine wirkliche Erkenntniss der »urchristlichen Thatsache« als Thatsache zu verschliessen, während seine Tübinger Freunde zu einer, ohne alle Frage geschichts mässigeren, Beurtheilung der Sache fortschreiten konnten, so liegt derselbe nahe genug.

Es war zuerst der »sächsische Anonymus«, der gegen alle, ihm vorausgegangenen Bearbeitungen des Lebens Jesu den Vorwurf erhob, dass sie es unternehmen wollten, eine Kritik der evangelischen Geschichte zu geben, ehe sie eine Kritik der evangelischen Quellen unternommen und es darin zu einigermaassen haltbaren Resultaten gebracht hätten.[1] Seither ist es eine gemeine Rede geworden, die das besagte Urtheil in erster Linie auf das Buch von Strauss angewandt hat; und er selbst hat in seinem genannten Programm dieser Rede eigentlich Recht gegeben. Mit der Absicht, den wesentlichen Mangel

1) Die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser und ihr Verhältniss zu einander, S. 3 ff.

eines solchen Unterbaues zu ergänzen, machten sich dann Baur, Köstlin, Ritschl u. A. an die Untersuchung jener Quellen; und siehe da, vermöge einer schrittweise sich vollziehenden Annäherung an deutlichere Vorstellungen von der Entstehung unserer Evangelien stellte sich auch immer unabweisbarer das Bewusstsein davon ein, dass schon um ihrer, in immer frühere Zeiten aufgerückten, Entstehung, noch mehr um der noch so individuell und lebensgetreu gezeichneten Umrisse willen, in denen sich die Ereignisse selbst spiegeln, diese Evangelien keineswegs als ein phantastisches Echo von sagenhaften Geisterstimmen, sondern als schriftliche Ausprägungen einer Ueberlieferung darstellen, die zu einem keineswegs geringen Theil dem Munde solcher Männer entstammte, die mit gutem Bewusstsein und bei gesundem Verstande zeugten, was sie gehört, und redeten, was sie gesehen hatten. So war es möglich, dass von Tübinger Seite ein Buch ausging, das, wie das Köstlin'sche zum Theil ganz treffliche Beobachtungen bietet in Beziehung auf das schriftstellerische Verhältniss, in welchem die einzelnen Evangelisten zu einander stehen; dass ferner, von seiner ursprünglichen nähern Verwandtschaft mit Baur weiter abtretend, Ritschl einen ganz entschiedenen Schritt vorwärts that; und dass endlich Ewald in seinen polemischen Auseinandersetzungen mit Baur auf Resultate geführt wurde, die, ihrem wesentlichen Gehalte nach, von der neueren Forschung nicht mehr ignorirt werden durften. Die wegwerfende Art, wie die Ewald'schen Arbeiten von Strauss behandelt werden, liefert einen neuen Beweis, wie sehr ihm, als er nach jahrzehntelangem Pausiren sich mit diesem Theil biblischer Forschungen wieder bekannt zu machen anfing, doch sehr Wesentliches entgangen ist. Er nimmt nämlich ausschliesslich diejenige Seite der Ewald'schen Leistungen in Anspruch, die unmittelbar für die Wissenschaft vom »Leben Jesu« in Betracht kommen. Da war es nun freilich leicht, sich der eigenen, wasserklaren Verneinung gegenüber der oft schillernden und weniger handgreiflichen Gestalt, in welcher bei Ewald die Bejahung auftritt, zu rühmen. Eine unbefangenere Prüfung der Sache hätte zeigen müssen, dass die Stärke der Ewald'schen Aufstellungen, dass der für Strauss empfindlichste Theil Ewald'scher Resultate die Kritik nicht sowohl der evangelischen Geschichte, als vielmehr der evangelischen Quellen betrifft. Hat es auch nur mit einem Zehntheil dieser Resultate seine Richtigkeit, so kann man immer noch darüber streiten, ob sich die evangelische Geschichte ausgenommen habe, wie Ewald meinte: Eines aber ist dann unwidersprechlich bewiesen, dass sie nämlich sich nicht so könne ausgenommen haben, wie Strauss ein für allemal glaubt erwiesen zu haben. Ja, wir sind es weiter der Wahrheit schuldig, zu bekennen, dass in dem kleinen Büchlein, welches

schon vor zwölf Jahren Ewald über die ersten drei Evangelien herausgegeben hat, sich genug der brauchbarsten, öfters mit feinster Beobachtungsgabe der Wirklichkeit abgelauschten, Bemerkungen über die geschichtliche Gestalt des Wirkens Jesu finden, während das »Leben Jesu« von Strauss ein überreiches Feld von weltgeschichtlich gewordenen und in ihren Folgen nicht minder klar erkennbaren Wirkungen mit einem trüben, dichten Nebel überzogen hat in einer Weise, wie dies auf keinem anderen Gebiete der geschichtlichen Wissenschaften wieder vorgekommen ist.

Würde darum unser Urtheil über die Erfolge des Strauss'schen Buches innerhalb der letzten fünf und zwanzig Jahre neben dasjenige gestellt werden sollen, das der Verfasser in eigener Sache ausgesprochen hat, so würde es wesentlich anders lauten. Es würde sich in Kürze etwa so gestalten. Durch die Kritik der Geschichte, die Strauss gegeben hat, musste zunächst das Bedürfniss einer Vorarbeit erweckt werden, die von Strauss als vollbracht vorausgesetzt worden war, ohne dass die Aufgabe bis auf den heutigen Tag wirklich vollzogen worden wäre. Allerdings aber haben die Leistungen der Tübinger Schule und derjenigen Gelehrten, die sich näher oder entfernter an sie anschlossen oder in wissenschaftlichen Gegensatz zu ihr traten, heutigen Tags die Fragestellung in einer Weise erleichtert, die uns hoffen lässt, dass noch zu unseren Lebzeiten eine allgemeinere Uebereinstimmung in der Lösung der Frage zu erreichen sein werde. Die Hauptsache aber ist, dass diese Quellenforschung, zu der man aus Anlass des Lebens Jesu zurückging, mehr und mehr solche Resultate ans Tageslicht brachte, die von den Voraussetzungen, auf denen das »Leben Jesu« ruhte, auf's Bedeutendste abweichen, ja ihnen widersprechen. Dass dies selbst in Bezug auf diejenigen Ergebnisse der Fall ist, bei denen zuletzt Baur ankam, wird noch im Verlauf unserer Untersuchungen erhellen (§. 29.). Hat er doch auf Veranlassung der Uhlhorn'schen Angriffe sogar das Verhältniss, in welchem der Apostel Paulus zu Christus selbst stand, auf eine Formel zurückgeführt, gegen die im Allgemeinen nichts einzuwenden ist;[1] denn dass sich die Urapostel zunächst an die historische Form, an die nationale Seite des Selbstbewusstseins Jesu anschlossen, während Paulus mit überraschender Energie das allgemeine, das religiös-sittliche Moment desselben geltend machte, ist unbestreitbar. Schon Köstlin hatte darauf aufmerksam gemacht, wie gerade jene Elemente südpalästinensischer Ueberlieferung, mit denen Lucas die synoptische Grundschrift ergänzte, es sind, durch welche

1) Die Tübinger Schule, S. 30 ff. Christenthum der drei ersten Jahrhunderte. 2. Ausg. 1860, S. 47 ff. —

»die Hervorbildung der paulinischen Lehre aus dem ursprünglichen Christenthum leichter begreiflich wird«.[1] Ebenso sieht Baur in der Lehre des Paulus den energischeren Ausdruck des zweiten der, die Person Jesu constituirenden, Elemente, vollzogen unter bestimmter Anknüpfung an die eigenen Selbstbezeugungen Christi. Dass er dieses Wechselverhältniss nicht innig und bestimmt genug erkannte, daran ist zumeist seine unrichtige Vorstellung vom paulinischen Lehrbegriff, die Verkennung der wahren Mittelbegriffe desselben Schuld; nicht minder auch sein hartnäckig festgehaltenes Vorurtheil für die Griesbach'sche Ansicht von dem synoptischen Quellenverhältniss. So ist es z. B. in der erwähnten Abhandlung über den »Menschensohn« lediglich seine ungerechte Eingenommenheit gegen Marcus, die ihn zu ganz falschen Unterstellungen führt. Auch in diesem Theile, wie fast auf allen andern Punkten der neutestamentlichen Kritik wird man daher Baur den Ruhm, Anregung gegeben zu haben, ebensowenig streitig machen können, als es andererseits Zeit ist, die »süsse Gewohnheit des Scrupelfangs«, der sich Baur und Hilgenfeld nie ganz entziehen konnten, hinter einer nüchternen, dem allzuschlauen Spürsinn der Tendenzkritik entsagenden, Betrachtung des Einzelnen verschwinden zu lassen.

Dass diese Zeit, wo man, unbeirrt durch die Einseitigkeiten der Meister, aus dem, von der Tübinger Schule tüchtig umgeackerten, Saatfeld der neutestamentlichen Kritik geniessbare Früchte zu ziehen vermag, im Anbruch ist, hat das kürzlich erschienene Schriftchen eines, von Baur ausgegangenen, Theologen bewiesen, worin in der That Grundzüge sowohl, wie feinere Linien behufs einer ächt geschichtlichen Darstellung des Christusbildes in so reicher Fülle gegeben sind, dass wir diese 44 Seiten unbedingt zum Dankenswerthesten rechnen müssen, was uns in Betreff des Lebens Jesu die Arbeit des ganzen Zeitalters eingebracht hat. »Die menschliche Entwicklung Jesu Christi« — unter diesem Titel veröffentlicht Professor Keim eine akademische Antrittsrede, die dem himmelstürmenden Hochfluge des frommen christologischen Schwindels allerdings mehr, als ein blosses ironisches Kopfschütteln, die ihm die ganze Macht und Klarheit der unmittelbar empfindbaren Wirklichkeit entgegensetzt. »Ich kenne keinen höhern Namen, der mein ganzes Bewusstsein füllt, als den Namen Jesu Christi, des Weltheilandes, und ich glaube im Interesse der Frömmigkeit selbst zu schreiben, indem ich ehrlich, offen, unerschrocken mich an der Aufgabe betheilige, das Leben Jesu herausgewickelt aus allen Binden und Tüchern der Ungeschichtlichkeiten, Halbheiten und Verwicklungen, welche uns demnächst bis in's Jahr 2000 selbst im Centrum des Christen-

1) Die synoptischen Evangelien, S. 399.

thums nicht zur ganzen Wahrheit kommen lassen, in seiner reinen und dann gewiss majestätisch auferstehenden Geschichtlichkeit zu enthüllen.«[1] Damit hat Keim eine Ueberzeugung ausgesprochen, die sich seit den letzten Jahrzehnten und gerade in Folge der immer fühlbarer werdenden Willkürlichkeiten der Tübinger Kritik allen Vernünftigen in steigendem Maasse aufgedrungen hat, dass es nämlich eine gesicherte Anschauung des Lebens Jesu nicht gibt, so lange man nicht die Quellen richtig zu handhaben, so lange man nicht ihr gegenseitiges Verhältniss im Ganzen wie im Einzelnen sich stets wieder zu vergegenwärtigen versteht.

Bekanntlich tritt einem dahin gehenden Streben gleich von vornherein die grosse Schwierigkeit entgegen, dass die ersten und einzigen Quellen, die zu Gebote stehen, selbst sich unter einander auszuschliessen scheinen — wie denn gerade die Tübinger Theologie Alles gethan hat, um uns zwischen dem vierten Evangelium und den Synoptikern höchstens die Wahl, nirgends aber die Möglichkeit einer Verbindung beider übrig zu lassen. Wir sind nun allerdings der Meinung, dass besonders Weizsäcker, der Nachfolger Baur's, durch seine Arbeiten in den »Jahrbüchern für deutsche Theologie« sich das Verdienst erworben hat, gezeigt zu haben, dass sich jenes Dilemma auch noch von einer ganz andern Seite her umgehen lässt, als dies da versucht wird, wo man nur schlechtweg die Synoptiker in den Johannes überträgt. Keim nun theilt diesen Standpunkt nicht; er steht ganz nur zu den älteren Evangelien. Und allerdings wird man ihm unbefangener Weise zugeben müssen, dass die Spuren der ringenden Entwicklung, des durchschneidenden sittlichen Kampfes in dem ruhigen Erinnerungsbild des vierten, theologisirenden Evangeliums fast ganz ausgelöscht sind; auf der Oberfläche dieser Gewässer scheint keine Welle sich zu regen. Aber dass in Wirklichkeit doch auch hier eine allmälig anschwellende Fluthung statt gehabt hat, das geht nicht blos aus Stellen, wie 5, 20 hervor, wo der im Selbstbewusstsein des Sohnes statthabende Reflex der göttlichen Thaten als ein sich entwickelnder, folglich auch die »Einheit seines Thuns mit Gott« als eine sich immer fort kräftigende und steigernde,[2] dargestellt ist, sondern das bekennt auch der Verfasser selbst eben dadurch, dass er von einem Höhepunkte weiss, in dem das ganze Sein und Wesen Jesu in so unauflöslicher Weise zusammengefasst erschien, dass allerdings auch die frühere Darstellung mannigfach dadurch bedingt ist (Joh. 13 1—3). Ist das vierte Evangelium auch von vornherein nach dem Grundgedanken angelegt, ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν, so

1) Die menschliche Entwicklung Jesu, S. 5. — 2) Gegen Hilgenfeld's Einrede: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1862, S. 33.

hätte doch Hilgenfeld nicht verkennen sollen, dass Joh. 13, 1—3 den Culminationspunkt des Wissens um diesen Ausgang darstellen will. So ist es ja auch Eigenschaft der Synoptiker, dass sie nur »ungesucht, fast wider Willen und unbewusst in flüchtigen und versteckten Zügen die fortschreitenden Entfaltungen des Jünglings und des Mannes bringen.«[1] Doch möchten wir diese unsere Gegenbemerkung keineswegs so verstanden wissen, als läge es im Interesse der Wissenschaft, nur kurzer Hand synoptische und johanneische Stellen zusammenzuwerfen und eine Lebensgeschichte Jesu daraus zu construiren. Vielmehr muss erst sowohl das synoptische, wie das johanneische Christusbild für sich gezeichnet werden, so dass jedes nur aus eigenen Mitteln lebt. Erst dann kann von einer fruchtbringenden Vergleichung beider die Rede sein.

Wir nun nehmen in vorliegender Arbeit die beschriebene Aufgabe an dem einen der beiden Endpunkte auf; wir unternehmen es, die synoptischen Evangelieu so zu bearbeiten, dass sich schliesslich auf die Frage, inwiefern sie als Quellen für ein aufzustellendes synoptisches Christusbild gelten können, eine vollkommen gesicherte und nach allen Seiten gerechtfertigte Antwort ergeben muss. Wir sehen also vollständig ab von dem vierten Evangelium; wo wir im Verlauf unserer Erörterungen an dasselbe erinnern, da wird dies niemals in der Weise geschehen, als ob wir etwa aus einem solchen Seitenblick irgend welchen Schluss zu ziehen gedächten; höchstens werden wir in der Lage sein, hier und da Anhaltspunkte zu notiren für eine künftige Bearbeitung des johanneischen Evangeliums nach gleichen Grundsätzen. Ebenso bestimmt werden wir alle Folgerungen vermeiden, die etwa erst anderweitig zu beweisende Aufstellungen über das Verhältniss anderer neutestamentlicher Schriften, wie z. B. der Apokalypse, zu unsern Evangelien voraussetzen. Nur die stillschweigend geschehene Anerkennung, dass das dritte Evangelium und die Apostelgeschichte von demselben Verfasser herrühren, bedarf wohl keiner Entschuldigung.

Für uns fällt also vollständig hinweg die Schwierigkeit, so verschiedene Lichtbilder, wie die Gestalt Christi im synoptischen und im johanneischen Spiegel reflectirt, zum Zweck einer Art von stereoskopischem Sehen arrangiren zu müssen; wir haben es blos mit dem einen dieser Bilder zu thun, das aber bekanntlich selbst wieder dreifach gezeichnet ist in Figuren, deren Umrisse bald völlig sich decken, bald aber auch eine auffällige Ungefügigkeit zeigen. Die Ursache dieser Erscheinungen erklären, heisst die synoptische Frage lösen.

1) Keim, S. 11.

Erstes Capitel.

Das Problem und seine geschichtliche Entwickelung.

§. 2. Verwandtschaftliches Verhältniss der Synoptiker. [1]

Die an räthselhaften und bis auf den Tag unerledigten Aufgaben so reiche neutestamentliche Kritik bietet, gleich in Betreff der drei ersten Schriften des Kanons der wissenschaftlichen Forschung einen gordischen Knoten zur Lösung dar, welcher ebenso sehr durch die höchst eigenthümlichen Verwandtschaftsverhältnisse, die zwischen jenen Büchern obwalten, als durch die nichtsdestoweniger oft am unerwartetsten Orte eintretenden Differenzen geschlungen wird. Was nun jenes erste Moment betrifft, so verdanken ihm die drei ersten Evangelien schon ihren gemeinsamen Namen. Eben um der inneren und äusseren Verwandtschaft willen stellte man sie übersichtlich zusammen und nannte sie Synoptiker, welchen Namen die theologische Rabulistik neuerdings freilich als das πρῶτον ψεῦδος der rationalistischen Betrachtung unserer Evangelien geächtet hat. [2] Die Verwandtschaft besteht nun

I. In der Anordnung des Ganzen. Der Stoff zerfällt nämlich bei allen Dreien gleichmässig in gewisse Hauptmassen.

1) Vorgeschichte. Während Marcus Geburt und Kindheit Jesu übergeht, berichten die beiden ersten Capitel des Matthäus und Lucas in ganz differenter Weise darüber. Aber die Uebereinstimmung besteht darin, dass wenigstens von Zweien überhaupt eine derartige Geschichte gegeben wird,

2) Antritt des messianischen Amtes. Bei allen Dreien folgen Berichte über Taufe und Versuchung (Mt. 3, 1—4, 11. Mr. 1, 1—13. Lc. 3, 1—4, 13).

3) Oeffentliche Lehrthätigkeit Jesu in Galiläa. Bei allen Dreien wird dieselbe in parallelen Abschnitten ausführlich erzählt (Mt. 4, 12—18, 35. Mr. 1, 14—9, 50. Lc. 4, 14—9, 50).

1) De Wette (Einleitung, II, §. 79, 80. 6. Ausg. S. 144 ff.), Credner (Einleitung, S. 160 ff.). — 2) Hengstenberg: Das Evangelium des h. Johannes, I, 1861, S. 303.

4) Reise nach Jerusalem. Hier weicht blos Lucas ab, der, nachdem er 9, 51 den Beginn der Reise erzählt hat, einen ganzen Abschnitt voll zum grössten Theil eigenthümlichen Stoffes gibt (9, 51—18, 14). Im Uebrigen aber sind Mt. 19, 1—20, 34. Mr. 10, 1—52. Lc. 18, 15—19, 28 parallel.

5) Einzug in Jerusalem und Wirksamkeit daselbst, in parallelen Abschnitten (Mt. 21—25. Mr. 11—13. Lc. 19, 29—21, 38).

6) Leiden, Tod und Auferstehung. Hier finden sich, besonders den letzteren Punkt anlangend, grosse Differenzen in Mt. 26—28. Mr. 14—16. Lc. 22—24.

Aber auch darin stimmen diese Berichterstatter überein, dass sie ihren Geschichtsstoff nicht in fortlaufender Rede entwickeln, sondern in einer Reihe einzelner kleiner Erzählungen, die durch eigene Anfänge und besondere Schlussformeln sich in einer Weise isoliren, als wären sie erst von unseren Schriftstellern mosaikartig zusammengestellt worden. Es lässt sich nun eine ziemliche Anzahl solcher kleiner Sectionen unterscheiden, die, von geringen Differenzen abgesehen, bei allen Dreien sich vorfinden [1]. Diese auffallende Uebereinstimmung in der Totalanlage und in der Hauptmasse des Stoffes ist aber keineswegs etwa als durch die Geschichte selbst und durch die wirkliche Folge von Begebenheiten vorgezeichnet anzusehen. Denn die wirklich vorhandene Zusammenstimmung unserer Evangelien erstreckt sich zu weit in's Specielle, und die ihren Umfang bestimmende Verbindung des Stoffes beruht zu sichtlich auf besonderer Wahl, als dass wir zu ihrer Erklärung blos auf das Objective der Geschichte verwiesen sein könnten [2]. Wenn Jesu Lehrthätigkeit ohne Zweifel etwas örtlich und zeitlich Getheiltes war, woher kommt es, dass die Synoptiker alle denselben Rahmen dafür mitbringen? wenn er zweifelsohne ungezählte Reden gehalten hat, warum beschränken sich alle Synoptiker fast auf dieselbe Auswahl? wenn Jesus so viele Kranke geheilt hat, warum theilen alle Drei nur die gleichen Beispiele mit? wenn er über Chorazin und Bethsaida ein Wehe ruft, warum berichten Mt. 11, 21—24 und Lc. 10, 13—15 zwar beide das Wort, keiner aber die Thaten, die das Wehe verdienen? Offenbar beruhen diese Thatsachen auf schriftstellerischer Anordnung, auf der Abhängigkeit der Synoptiker von einem schon geformten Erzählungstypus [3].

1) Wilke (Urevangelist) in seiner ersten Tafel (S. 4—8) zählt 57 solcher Abschnitte, Credner (Einleitung, S. 161 f.) sogar 65. Derselbe führt (S. 163 ff.) noch 23 Parallelstellen zwischen Mt. u. Mr., 39 zwischen Mt. u. Lc., 18 zwischen Mr. u. Lc. auf. — 2) Wilke, S. 11. — 3) Man braucht — wofern man das vierte Evangelium für authentisch hält — nur noch seine Relation mit der synoptischen zu vergleichen, so vermisst man nicht blos jene auffallenden Wunder von Kana und Betha-

II. Im wörtlich übereinstimmenden Detail.

1) Einzelne Berichte sind bei allen Dreien ganz in derselben Weise verknüpft; so die Abschnitte von Taufe, Versuchung und Rückkehr nach Galiläa, vom Seesturm und den Gadarenern, vom Gichtbrüchigen und Zöllner Matthäus, vom Aehrenausraufen und verdorrter Hand, von Herodes' Urtheil und der Speisung der 5000, von Petrusbekenntniss und der Leidensweissagung, von Blinden zu Jericho und Jesu Einzug in Jerusalem Noch mehr Abschnitte verhalten sich wenigstens bei zwei Evangelisten gleich in Bezug auf die Akoluthie.

2) Einzelne Thatsachen werden in einer bis auf's Wort sich erstreckenden Uebereinstimmung von allen Dreien, häufiger noch von Zweien geschildert; z. B. die Speisungsgeschichte Mt. 14, 19. 20 = Mr. 6, 41. 42 = Lc. 9, 16. 17; die Verklärungsgeschichte Mt. 17, 5 = Mr. 9, 7 = Lc. 9, 35. Ein classisches Beispiel von Uebereinstimmung ganzer Abschnitte liefert die Erzählung vom Gichtbrüchigen Mt. 9, 1—8 = Mr. 2, 1—12 = Lc. 5, 17—26.

3) Ebenso sind einzelne Redeabschnitte bei allen Dreien, häufiger noch bei Zweien buchstäblich gleich referirt, was im griechischen Ausdruck um so mehr befremdet, da Jesus aramäisch sprach. So z. B. die eschatologischen Weissagungen Mt. 24 = Mr. 13 = Lc. 21, wo nicht blos die affectvollen Stellen sogar wörtlich gleich lauten, sondern auch in unbedeutenderen Nebenpartien fast ganz dieselbe Bestimmtheit und Ausführlichkeit der Rede anzutreffen ist.

4) Es werden Wendungen und Ausdrücke von allen Dreien gebraucht, die sonst selten sind. So das ἀπαρθῇ vom Bräutigam Mt. 9, 15 = Mr. 2, 20 = Lc. 5, 35 — das Bild γεύσωνται θανάτου Mt. 16, 28 = Mr. 9, 1 = Lc. 9, 27 — das ungewöhnliche Wort δυσκόλως Mt. 19, 23 = Mr. 10, 23 = Lc. 18, 24 — das Diminutiv ὠτίον Mt. 26, 51 = Mr. 14, 47 = Lc. 22, 51 — die anstössige Form ἀφέωνται Mt. 9, 2. 5 = Mr. 2, 5. 9 = Lc. 5, 20. 23 — das verdoppelte Augment ἀπεκατεστάθη Mt. 12, 13 = Mr. 3, 5 = Lc. 6, 10 — die υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος Mt. 9, 15 = Mr. 2, 19 = Lc. 5, 34 — der Gebrauch von ζημιοῦσθαι Mt. 16, 26 = Mr. 8, 36 = Lc. 5, 25. — Woher nur Mt. 27, 12 = Mr. 14, 61 = Lc. 23, 9 ἀπεκρίνατο, während sonst immer das Passiv steht? Woher das εἰ δὲ μή (γε), womit alle Evangelisten Mt. 9, 17 = Mr. 2, 21 = Lc. 5, 37 das Verbot, neuen Wein in alte Schläuche zu fassen, fortführen?

nien, sondern es stellt sich auch die Lehrthätigkeit Jesu in Galiläa als durch öftere Reisen nach Jerusalem und eine daran sich schliessende judäische Wirksamkeit unterbrochen dar. Um so mehr würde die Verknüpfung der Berichte, der Umfang, die Auswahl des Stoffes bei den Synoptikern nicht durch die historischen Data selbst, sondern durch die schriftstellerische Vermittlung, auf die sie gewiesen waren, bedingt erscheinen.

5) Es werden dieselben Verba mit denselben Präpositionen verbunden. So, um Beispiele zu erwähnen, wo je Zwei zusammengehen, Mt. 7, 5 = Luc. 6, 42: *καὶ τότε διαβλέψεις*. Mt. 15, 9 = Mr. 7, 6 *ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ*. Mr. 6, 41 = Lc. 9, 16 *καὶ κατέκλασε*.

6) Es kommen gleiche Citate vor, die übereinstimmend sowohl vom hebräischen Texte abweichen, als auch mit den LXX nicht wörtlich stimmen. So *προσκυνήσεις κύριον τὸν θεόν σου* Mt. 4, 10 = Luc. 4, 8, während LXX Deut. 6, 13 *φοβηθήσῃ* = תִּירָא haben. Vgl. auch Jes. 40, 3—5: Mr. 1, 3 = Mt. 3, 3 = Lc. 3, 4. — Jes. 29, 13: Mt. 15, 8. 9. = Mr. 7, 6. 7.

7) Die allen Dreien gemeinsamen Citate sind aus den LXX, die dem Mt. eigenen aus dem Urtext. Vgl. §. 17.

Daraus geht hervor, dass an eine solche Entstehungsweise der Synoptiker, wornach jeder unabhängig geschrieben hätte, nicht mehr gedacht werden kann. Vielmehr hat die Kritik zu erklären, welche gegenseitige Beziehungen unter ihnen statt gehabt haben müssen, um dieses auffallende Verwandtschaftsverhältniss erklärlich erscheinen zu lassen.

Ist nun aber die Uebereinstimmung in der Anlage des Ganzen, wie im einzelnen Bericht schwer zu erklären, so macht doch noch mehr Schwierigkeiten der Umstand, dass, oft in denselben Stellen, die auf eine gegenseitige Berührung und Wechselwirkung der einzelnen Evangelien schliessen lassen, sich wieder auffallende Verschiedenheiten darbieten, welche häufig sich bis zu scheinbaren oder wirklichen Widersprüchen steigern. So erzählt Lucas beispielshalber von Erscheinungen des Auferstandenen blos in Judäa, Matthäus blos in Galiläa. Oefters beginnen auch die Synoptiker, als wollten sie eine und dieselbe Geschichte übereinstimmend erzählen, sie harmoniren wörtlich durch längere Partien und aneinander hängende Perioden des Textes, besonders in Darstellung der Hauptpointen des Berichts; dann aber gehen sie plötzlich auseinander, um alsbald wieder zusammenzutreffen bis aufs Wort. So z. B. in der Geschichte vom Hauptmann in Kapernaum Mt. 8, 5—13 = Lc. 7, 1—10. Oder aber es besitzt Einer Bestandtheile, die dem Anderen geradezu ganz abgehen. So kommt, was Marcus von Reden mittheilt, mit Matthäus und Lucas verglichen, einer ziemlich dürftigen Auswahl gleich. Andererseits weiss besonders Lucas von einer ganzen Reihe wichtiger Reden, als da sind die Gleichnisse vom verlorenen Sohn, vom barmherzigen Samariter und andere, von welchen die beiden ersten Evangelisten keine Kunde verrathen. Matthäus aber bietet Redestücke von gleichartigem Inhalt in grossem Zusammenhange gruppenweise dar, wie in Cp. 5—7. 13. 18. 23—25. Oefters weicht dabei Lucas, der diese Reden zertheilt an verschiedenen

Punkten seines Berichts anbringt, in Angabe der empirischen Veranlassungen zu einzelnen Redestücken von Matthäus bedeutend ab (vgl. §. 10). Gar nicht selten aber finden sich Berichte, welche nicht blos schwer, sondern überhaupt gar nicht zusammen in Einklang gebracht werden können, wie z. B. die Berufung des Petrus entweder so, wie Matthäus und Marcus, oder so, wie Lucas sie hat, vorgestellt werden mag, auf keine Weise aber beide Erzählungen zusammenzubringen sind. Dazu kommen noch die vielerlei Schwierigkeiten, die sich aus der sogenannten Akoluthie ergeben, insofern der eine Schriftsteller die gemeinsame Aufeinanderfolge bald gegen den abweichenden dritten festhält, bald sie aufgibt an einem Orte, wo wieder die beiden andern zusammenstimmen. So wirft Matthäus, wie es scheint, den von Mr. 1, 40—3, 12 und Lc. 5, 12—6, 19 in übereinstimmender Akoluthie erzählten Stoff auseinander, um ihn ganz anders zu vertheilen.

Dieses Verhältniss gilt es nun aufzuhellen; d. h. es handelt sich um die Frage: woher Uebereinstimmung und Abweichung, beides in so auffallend hohem Grade?

Es gab eine Zeit, wo man im Hinblick auf die wirr sich durchkreuzenden Fäden zahlloser Erklärungsversuche an der Möglichkeit einer leichten und ungezwungenen Lösung des Räthsels hätte verzweifeln mögen. Joachim Christian Gass schrieb im J. 1807 bezüglich unseres Problems an Schleiermacher: »Diese Untersuchungen über den Ursprung unserer Evangelien gefallen mir, ob ich gleich zweifle, dass man damit viel weiter als zu einer docta ignorantia kommen werde.«[1] Aber auch diese letztere wäre ja, wofern unwiderleglich constatirt, schon als Gewinn anzusehen.

Abweichungen und Uebereinstimmungen zwischen den Synoptikern — sie bilden also die Prämissen unserer Untersuchung und das zu untersuchende Factum zugleich. »Das wird gefragt: was setzt das Textverhältniss, wie es vorhanden ist, sei es auch durch noch so viele Läuterungsprocesse hindurchgegangen — was setzt es, wie es vorliegt, nach kritischen und exegetischen Ergebnissen als Bedingung voraus? Kann dies nicht ausgemacht werden, so ist die ganze Untersuchung vergeblich; aber auch dies, dass sie vergeblich sei, ist erst dann ein Resultat, wenn alle erforderlichen Anstrengungen versucht sind.«[2]

Billig beginnen wir darum mit einer Vergegenwärtigung der verschiedenen Versuche, die, um das synoptische Verwandtschaftsverhältniss aufzuhellen, unternommen worden sind mit der Zuversicht, es werde dem combinirenden Verstande möglich sein, in dem vorliegen-

1) Briefwechsel, S. 20. — 2) Wilke, S. 21.

den Verhalten der Synoptiker zu einander eine bestimmte Regel, ein durchgeführtes Gesetz zu entdecken. Wir werden dabei zugleich den Vortheil erreichen, unsern eigenen Standpunkt als das von selbst sich ergebende Resultat eines nunmehr, wie wir glauben, abgelaufenen historischen Processes zu erweisen. Denn mit Weiss[1] erstreben auch wir in der Hauptsache keinen andern Ruhm, als den, die reife Frucht alles Dessen gepflückt zu haben, was längst von verschiedenen Seiten her angebahnt und durch eine fast schon unübersehbare Menge der gründlichsten Einzelforschungen verarbeitet ist.

§. 3. Geschichte des Problems.[2]

1) Das kirchliche Alterthum, unter dem Einflusse der alexandrinisch-jüdischen Inspirationsidee stehend, musste die sachliche und wörtliche Uebereinstimmung ganz in der Ordnung finden; blos die Differenzen fielen auf, kamen bereits im Osterstreite zur Sprache und gaben den Kirchenlehrern zu mannigfachen Betrachtungen Veranlassung,[3] als deren Abschluss wohl Augustin's Evangelienharmonie betrachtet werden darf. Hier wurde Matthäus durchaus zu Grunde gelegt, Marcus aber war, wie jedoch lediglich aus seinem Inhalte geschlossen wurde, Matthaeum subsecutus tanquam pedissequus; im Ganzen freilich befolge Jeder suum quendam narrandi ordinem; — — ut quisque meminerat et ut cuique cordi erat vel brevius, vel prolixius eandem tamen explicare sententiam, ita eos explicasse manifestum est.[4] Trotz der streng dogmatischen Auffassung begegnet uns demnach schon hier das Minimum aller von der Orthodoxie zu machenden Zugeständnisse: dass die Evangelisten mit Beziehung aufeinander schrieben, sich der Geschichten aber nicht immer auf dieselbe Weise erinnerten, und so durch Einflüsse von rein subjectiver Natur der parallele Lauf der drei Linien ihrer Erzählung öfters gestört werde.

Waren so die dogmatische und ein Anfang von historischer Auffassung in Erklärung des sonderbaren Räthsels zum Theil auch noch während des Mittelalters unvermittelt nebeneinander hergegangen, so bedienten sich die protestantischen »Harmonistiker«, wie sie seit Andreas Osiander genannt wurden (vgl. §. 27), vollständig blos der ersteren. Die wörtliche Uebereinstimmung machte, als aus der sug-

1) Studien und Kritiken, 1861, S. 94. — 2) Vgl. Baur (Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, 1847, S. 1—76), Hilgenfeld (Die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung, 1854, S. 1—42. — Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1861, S. 1—71. 137—204.) — 3) Epiphanius (haer. 51, 6), Chrysostomus (hom. I in Mtth. §. 2. 3). — 4) De consensu evangelistarum, 1, 2. 4. 12.

gestio verborum erklärbar, Niemandem Bedenken. Die Differenzen aber sollten auf ein blos quantitatives Maass zurückgeführt werden. Alle solche Versuche aber bilden, als noch in keiner Weise auf Quellenkritik eingehend, im Verein mit einigen andern Studien, worunter erwähnt werden mag, dass Carlstadt den Marcus für ein compendium Matthaei[1] hielt, höchstens die Vorgeschichte der hier einschlägigen Literatur.

Einen weiteren Fortschritt und zugleich den Uebergang zu den jetzt noch in Betracht kommenden Ansichten darf man in dem Gedanken Storrs[2] finden, die Methode der Harmonistik zu bestimmen nach der Ordnung, in welcher die Evangelien geschrieben seien. Bisher hatte man sich in dieser Beziehung ganz unbefangen an die Priorität des Matthäus gehalten; man liess überhaupt die Evangelisten gerade in derselben Ordnung schreiben, in der sie auch im Kanon stehen.[3] Dieses Dogma wurde zuerst wankend gemacht von Koppe[4], später auch von J. D. Michaelis aufgegeben.[5] Storr endlich machte geradezu den Marcus zum Verfasser des Petrusevangeliums und damit zum ersten Evangelisten; ihn sollte Lucas vor Augen gehabt haben, während Matthäus, der Sachordnung folgend, unabhängig schrieb.

Seine Hypothese war aber das erste Glied in einer langen Reihe von Versuchen, von denen nun, um für das Verhältniss der drei Evangelien zu einander die adäquateste Formel zu finden, das ganze Gebiet der Möglichkeit ausgemessen wurde; und zwar war es, nachdem man sich einmal von der Priorität des Matthäus emancipirt hatte, ausser Marcus auch Lucas, mit dem man es versuchte. Dies thaten Büsching[6] und Evanson[7] so, dass Marcus, Vogel[8] so, dass Matthäus als der letzte in der Reihe erschien. Uebrigens sprachen sich auch später noch Rödiger[9] und Schneckenburger[10] für den Vorgang des Lucas aus.

2) Möglicher Weise ist es ja aber auch weder Matthäus, noch Marcus, noch Lucas, der je den beiden andern zu Grunde liegt, sondern sie weisen alle Drei auf ein verloren gegangenes Urevangelium zurück.

1) Credner: Zur Geschichte des Kanons, S. 291 ff. — 2) Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis, 1786, S. 274—295. De fontibus evangeliorum Matthäi et Lucae, 1794 in Velthusen's commentt. theoll. III, S. 140 ff. — 3) So Grotius, Mill, Wetstein, Bengel, Townson: Abhandlungen über die vier Evangelien (Discourses on the four Gospels), aus dem Englischen von Semler, 1783, I, S. 275. II, S. 1 ff. — 4) Marcus non epitomator Matthaei, 1782. In der sylloge commentationum theoll. von Pott und Ruperti, I, S. 35—69. — 5) Einleitung in die Schriften des neuen Bundes, 4. Ausg. 1788, II, §. 144. — 6) Harmonie der vier Evangelisten, mit ihren eigenen Worten zusammengesetzt, 1766, S. 109. — 7) The dissonance of the four generally received evangelies, 1792. — 8) Gabler: Journal für theol. Literatur, I, 1804, S. 1—65. — 9) Symbolae, 1827, S. 10. — 10) Beiträge zur Einleitung, S. 16 ff.

So hatten schon Lessing,[1] Semler[2] und Niemeyer[3] das Hebräerevangelium, Corrodi,[4] Schmidt[5] u. A. das hebräische Original des Matthäus für die gemeinsame Quelle gehalten. Hiernach sollten die Synoptiker also auf einer griechischen Uebersetzung des Urmatthäus beruhen. Wenn aber die Urevangeliumshypothese in dieser Gestalt offenbar noch beeinflusst ist durch die dogmatische Rücksicht auf die Priorität des Matthäus, so befreite sie endlich Eichhorn auch von dieser Fessel, indem er das Princip der Einheit, welches die Orthodoxen in der unsichtbaren Wirksamkeit des heiligen Geistes gefunden hatten, in das materielle Substrat eines, das Gemeinsame aller Synoptiker enthaltenden, durchaus selbstständigen Urevangeliums verlegte. So hat er die Evangelien zuerst unter den Gesichtspunkt eines in ihnen sich vollziehenden schriftstellerischen Fortschrittes gestellt. Wie Eichhorn der eigentliche Begründer der Evangelienkritik ist, so die beiden Formen seiner Hypothese die ersten Schlüssel, die ausdrücklich mit der Bestimmung gefertigt wurden, das, unserer Untersuchung zu Grunde liegende, Räthsel aufzuschliessen.

Die erste Gestalt der Eichhorn'schen Hypothese[6] charakterisirt sich vornämlich dadurch, dass sie das Urevangelium syrochaldäisch, und zwar um 35, verfasst sein liess. Es enthielt die den Synoptikern gemeinsamen Stücke, die Hauptdata der evangelischen Geschichte, in einer im Ganzen guten Folge. Dasselbe ging durch viele Hände, Abschreiber trugen aus dem Munde glaubwürdiger Menschen Manches nach; so entstanden verschiedene Recensionen, und in dieser Form fanden unsere Evangelisten das Urevangelium vor. In einer weitläufigen Reihe von Schriften wurde hiernach das Urevangelium überarbeitet und alterirt, bis es endlich seine jetzige dreifache Gestaltung an-

1) Neue Hypothese über die Evangelisten, als blos menschliche Geschichtschreiber betrachtet, 1778, zuerst herausgegeben in Lessing's theologischem Nachlass, 1784, S. 45 ff. Sämmtliche Werke, Carlsruhe, XI (Theologische Schriften, III), S. 1 ff. — Berliner Ausgabe, VI, S. 225 ff. Vgl. Schwarz: Lessing als Theologe, S. 183 ff. — 2) In seiner Vorrede zu Baumgarten's Untersuchung theologischer Streitigkeiten (1762, S. 52) war er noch der herkömmlichen Benutzungsordnung gefolgt. Mehrere hebräische oder syrische Urquellen nahm er an in der Uebersetzung von Townson's Abhandlungen über die vier Evangelien (1783, I, S. 146 ff. 221. 290). Endlich erkannte er Stroth's Entdeckung (Eichhorn's Repertorium, 1777, I, S. 1 ff.) über das Hebräerevangelium an Programmata academica, 1779, S. 427 ff. :). — 3) Conjecturae ad illustrandum plurimorum N. T. scriptorum silentium de primordiis vitae Jesu Christi, 1790, S. 8 ff. — 4) Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des Bibelkanon, II, 1792, S. 150 ff. — 5) Einleitung in das N. T. I, S. 68 ff. — 6) Allgemeine Bibliothek der bibl. Literatur, V, 1794, S. 759 ff. Uebrigens hatten schon seine Schüler Halfeld (Commentatio de origine quatuor evangeliorum, 1794) und Russwurm in Göttinger Preisschriften die Sache bekannt gemacht; später schrieb der Letztere noch: Ueber den Ursprung der drei ersten Evangelien, I, 1797.

nahm, in welcher zwar zum Theil das Gemeinsame geblieben ist, zum Theil aber auch durch mannigfache Abstufungen bedeutende Abweichungen eingetreten sind. Kein Synoptiker hat also den andern benutzt, aber auch in keinem der synoptischen Evangelien haben wir mehr den reinen Urtext, sondern dieselben stellen griechische Uebersetzungen einzelner Recensionen mit selbstständigen Zusätzen dar.[1]

Herbert Marsh[2] glaubte diese Hypothese von einem wesentlichen Mangel zu befreien, indem er schon das Urevangelium griechisch übersetzt werden liess. Aber auch das hebräische Original sollte verschiedenerlei Bearbeitungen erlitten, und eine, in differenten Exemplaren existirende, hebräische Gnomensammlung mit auf die Abfassung unserer Synoptiker eingewirkt haben. So nahm Marsh für alle übereinstimmende Elemente zweier Evangelien neue Quellen an. Das Princip dieser Hypothese ist mithin ganz das Eichhorn's; sie selbst aber übertrifft die des Letzteren noch an Künstlichkeit.[3]

Eichhorn nahm in der zweiten Ausarbeitung seiner Hypothese, die den Glanzpunkt seines grösseren Werkes bildete,[4] die gemachte Correctur seines Systems im Wesentlichen an, glaubte aber den weiteren Fortbau der Hypothese anders construiren zu sollen. Eine griechische Uebersetzung des Urevangeliums wurde jetzt statuirt, griechische Recensionen derselben gleichfalls. Selbstständig sollte allein das Urevangelium sein, dagegen aber auch keiner unserer Synoptiker den anderen benutzt haben. Vielmehr wurde Alles wieder durch eingeschobene Mittelglieder erklärt.[5] Wo immer zwei Evangelisten übereinstimmen, da

1) Im Einzelnen stellt sich die Sache so: Unseren Synoptikern lagen vier aramäische Bearbeitungen zu Grunde: A für Matthäus; B für Lucas; C, aus A und B combinirt, für Marcus; D für Matthäus und Lucas. Matthäus stellte die erste Hälfte von A in andere Ordnung, indem er Vieles aus D einschaltete; daher stimmt Matthäus mit Marcus, ist aber reicher und berührt sich mit Lucas. Lucas schaltete aus D Vieles in den Zusammenhang von B ein und benutzte noch eine beliebige andere Schrift, die weder Matthäus, noch Marcus kannten. Marcus übersetzte C und machte wenige Zusätze. Was alle gemeinsam haben, stand mithin im Urevangelium; was Matthäus und Lucas miteinander haben, kam aus D; was Lucas und Marcus haben, aus B; was Matthäus und Marcus haben, aus A. — 2) Anmerkungen und Zusätze zu Michaelis' Einleitung, aus dem Englischen von Rosenmüller, II, 1803, S. 140 ff. 166 ff. 284 ff. — 3) Der hebräische Matthäus entstand aus der ersten und dritten Bearbeitung, combinirt mit der Spruchsammlung; Lucas aus der zweiten und dritten Bearbeitung, der Spruchsammlung und dem griechischen Urevangelium; Marcus aus derselben griechischen Version, verbunden mit der ersten und zweiten Bearbeitung; der griechische Matthäus ruht auf Grundlage aller vorhandenen Quellen. — 4) Einleitung in das Neue Testament, I. 1804, S. 353 ff. — 5) Im Einzelnen hat sich die Reihenfolge jetzt folgendermaassen gestaltet: 1: Hebräisches Urevangelium. 2: Griechische Uebersetzung. 3: Erste Recension von 1. 4: Griechische Uebersetzung von 3 mit Benutzung von 2. 5: Zweite Recension von 1. 6: Dritte Recension von 1, aus 3 und 5. 7: Vierte Recension von 1 mit Zusätzen. 8: Griechische Uebersetzung von 7 mit Benutzung von 2.

ist ein besonderer hebräischer Text vorauszusetzen, der durch verschiedene Hände hindurchgegangen war, bis er in zwei etwas differirenden Exemplaren in die Hände des einen und des andern gelangte. Das Gemeinsame aller Drei aber erklärt sich schliesslich auf der Grundlage der ältesten griechischen Uebersetzung des Urevangeliums.

Eine weitere beachtenswerthe Umwandlung erfuhr die Hypothese vom schriftlichen Urevangelium durch Gratz, [1] bei dem die Evangelien in ihrer Reihenfolge umgestellt, im Uebrigen aber wo möglich noch unselbstständiger erscheinen, als bei Eichhorn. [2] Andere Modificationen nahmen Ziegler, [3] Hänlein[4] und Kühnöl[5] vor, indess Rau, [6] Feilmoser, [7] Weber, [8] Thiess[9] wieder mehr auf das Lessing'sche Urevangelium oder auf das Hebräerevangelium des Matthäus zurückgingen, mit dessen Anerkennung Bolten die Benutzungshypothese zu vereinigen bemüht war. [10] Aber kein Anderer hat »mit so fleischlich sicherer Selbstgewissheit« [11] der Urevangeliumshypothese gehuldigt, wie Bertholdt. Aller Wahrscheinlichkeit nach sei es von sämmtlichen Aposteln in Jerusalem entworfen, von einem Einzigen concipirt und dann in den öffentlichen Gebrauch gegeben worden; vornämlich aber habe jeder Apostel und Evangelist als eine Art Lehrinstruction ein Exemplar dieser Schrift erhalten, damit auf solche Weise Einheit und Uebereinstimmung in den historischen Vortrag der neuen

9: Hebräischer Matthäus, aus 3 und 7. 10: Griechischer Matthäus, aus 9, mit Benutzung von 4 und 8. 11: Marcus, aus 6, mit Benutzung von 4 und 5. 12: Lucas, aus 5 und 8. Hiernach würde also das Urevangelium schon aramäisch in fünffacher Gestalt (1. 3. 5. 6. 7.), griechisch dann in dreifacher (2. 4. 8.) existirt haben. Die letzteren drei Recensionen sind aber unabhängig von einander entstanden, nur wurde 2 bei Abfassung von 4 und 8 zuweilen zu Rathe gezogen, woraus sich die Uebereinstimmung in Uebersetzungsfehlern und Ausdrucksweisen in unseren, auf jene Recensionen basirten, Evangelien nicht minder erklärt, als die wesentlichen Differenzen. — 1) Neuer Versuch die Entstehung der drei ersten Evangelien zu erklären, 1812. — 2) Das Wesentliche besteht in Folgendem: 1: Aramäisches Urevangelium. 2: Griechisches Urevangelium, früh für die Antiochener übersetzt, mit vielen Zusätzen. 3: Einige kürzere Documente. 4: Marcus und Lucas bereichern in ihren Evangelien 2 aus 3. 5: Hebräischer Matthäus, entstanden aus 1 und einer Spruchsammlung, von der auch Lucas eine Recension besessen hatte. 6: Griechischer Matthäus unter Vergleichung des Marcus. 7: Interpolationen im Matthäus und Lucas durch wechselseitiges Uebertragen der Parallelstellen. — 3) Gabler's theologisches Journal, 1800, IV, S. 417. — 4) Einleitung in das Neue Testament, III, S. 30 ff. — 5) Commentarius in libros N. T. historicos, I, 1807, S. XVI. 1823, S. 4 ff. — 6) De praecipuis causis varietatis et inconstantiae, quae in evangeliis reperitur, 1805. — 7) Einleitung in die Bücher des N. T. S. 59 ff. — 8) Beiträge zur Geschichte des neutestamentlichen Kanon, 1791, S. 21 f. — Unterschungen über das Alter und Ansehen des Evangeliums der Hebräer, 1806. — 9) Commentar über das N. T., I, 1804, S. 18 f. — 10) Deutsche Uebersetzung der Evangelien Matthäus (1792), Marcus (1795), Lucas (1796). — 11) Baur: Theologische Jahrbücher, 1851, S. 77.

Lehre gebracht werde. Wie so viele neutestamentliche Schriften, so war für Berthold t natürlich auch dieses apostolische Normalbuch aramäisch geschrieben. [1]

Jedenfalls ist es hiernach das Verdienst Eichhorn's, zuerst das vorliegende Problem in seiner ganzen Grösse erkannt und gewürdigt zu haben. Dies hatte ihn aber weiter auch dazu geführt, die Evangelien bestimmter, als bisher unter einen geschichtlichen Gesichtspunkt zu stellen, und so wurden sie bei ihm mit einem male secundäre Producte, entstanden im Verlauf eines literarhistorischen Processes, wenn gleich Eichhorn selbst die Tragweite seiner kritischen Resultate nicht erkannte, und es ihm namentlich mehr oder weniger entging, dass unter seiner Voraussetzung die alte Tradition über die Verfasser der synoptischen Evangelien allen Credit verlieren muss.

3) Lange stand die Urevangeliumshypothese in hohem Ansehen; aber bereits war, wie man sieht, in der Mitte ihrer Vertheidiger wieder die alte Streitfrage nach der Priorität des einen Evangelisten vor dem andern erwacht. Zwar dachte jetzt Niemand mehr daran, dem Lucas den zeitlichen Vortritt zu vindiciren; wohl aber schrieb Eichhorn einen solchen dem Matthäus, Gratz dem Marcus zu. Damit stand nun Eichhorn, dessen Marcus ja auf Grund einer, von Matthäus und Lucas benutzten, Recension erbaut sein soll, ganz auf Seiten Griesbach's, der eben damals seine berühmte Hypothese aufgestellt hatte,[2] die später von Saunier,[3] Theile,[4] Sieffert,[5] Ammon,[6] Fritzsche,[7] Gfrörer,[8] Bleek,[9] A. Maier[10] und Delitzsch[11] näher ausgeführt und vertheidigt wurde. Hiernach hätte nun also Marcus den Matthäus und den Lucas zur Basis seiner Schrift gemacht und wäre, da er nicht viel Neues hinzubringt, eine Stufe tiefer, als die beiden andern Evangelien, zu stellen.

Damit war nun aber der Benutzungshypothese ein neuer Vorschub

1) Historisch-kritische Einleitung, III, S. 1205 ff. — 2) De fontibus, unde evangelistae suas de resurrectione Domini narrationes hauserint, 1784 (Opuscula academica ed. Gabler, II, S. 241 ff.) — Commentatio, qua Marci evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse monstratur, 1789, 1790 (Opuscula academica, II, S. 358—425). Unmittelbare Vorgänger waren Owen (Observations of the four Gospels, 1764) und Stroth (Eichhorn's Repertorium, IX, S. 144). — 3) Ueber die Quellen des Evangeliums des Marcus, 1823. — 4) De trium priorum evangeliorum necessitudine, 1825. — Winer's und Engelhardt's Kritisches Journal, V, 4, S. 400 f. — Zur Biographie Jesu, 1836. — 5) Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, 1832. — 6) De Luca emendatore Matthaei, 1805. — 7) Ad Marcum, 1830, S. XXXV ff. — 8) Geschichte des Urchristenthums, II, 2 (heilige Sage), S. 212 ff. — 9) Einleitung, II, S. 243—257. Synopsis, I, S. 4 f. II, S. 122 ff. — 10) Freiburger Zeitschrift, 1849, S. 70. — 11) Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche, 1850, S. 492. Neue Untersuchungen über Entstehung und Anlage der kanonischen Evangelien, 1853.

geleistet, und der Eichhorn'sche Weg wurde mehr und mehr verlassen, seitdem auch Hug sich gegen jeden aramäischen Urmatthäus, gegen jede aramäische Urschrift, gegen jedes Urevangelium überhaupt ausgesprochen hatte. [1] »Es ist, wie wenn er der Eichhorn'schen Hypothesenkühnheit gegenüber mit aller Ruhe und Sicherheit, selbst mit einer gewissen Kälte, den Beweis auf sich nehmen wollte, dass es trotz aller entgegengesetzter Behauptungen auf allen Hauptpunkten der neutestamentlichen Kritik auch ferner bei der hergebrachten Meinung sein völliges Verbleiben habe.« [2] Demnach steht Hug in dem Punkte auf Seite Eichhorn's gegen Griesbach, dass er die Evangelisten ganz in derselben Ordnung schreiben lässt, in welcher sie im Kanon stehen. [3] So macht er, ohne ein Zeichen von Verlegenheit oder Anstrengung zu verrathen, unser Problem nach allen Dimensionen glatt: jeder Spätere hat eben den Früheren benutzt und zugleich kritisirt. Matthäus schrieb griechisch; denn er wollte auch noch nach der bevorstehenden Auflösung des jüdischen Staates verstanden werden; und diese Sprache war damals die am weitesten verbreitete. Alle Facta sollen dann weiter dafür sprechen, dass Marcus blos den Matthäus vor Augen gehabt haben konnte; er arbeitete denselben aber nach der Zeitfolge um unter Beifügen von kritischen Notamina. Lucas endlich ergänzte beide nach einer neuen Revision der Quellen. Das Eigenthümliche, das Hug in jedem Evangelium bemerkt, sieht er dann als Zweck des betreffenden Schriftstücks an. Sonach verfolgte Matthäus einen dogmatischen Zweck, nämlich den Juden die Messianität Jesu zu beweisen. Rein historisch verfuhr Marcus, der Mehreres, was Matthäus schon erzählt hatte, ausliess, sonst aber nach den von Petrus eingezogenen Nachrichten manchen Vorkommnissen eine andere Stellung anwies; insbesondere will Hug die Bescheidenheit dieses apostolischen Gewährsmannes darin erkennen, dass Marcus Alles auslässt, was zur Auszeichnung des Petrus beitragen konnte. Lucas endlich benutzt beide Vorgänger, hält sich übrigens in der Anordnung an Marcus und trägt das Ganze in gräcisirender Diction vor. Alle Drei aber wetteifern miteinander an historischer Genauigkeit und Zuverlässigkeit, corrigiren sich daher gegenseitig rücksichtslos, so dass wir, wo Differenzen eintreten, eben einfach immer dem spätesten Berichterstatter zu glauben haben. »Wo ist nun überall — ruft Hug aus [4] — eine Geschichte, wie diese, durch so unbefangene Anstrengung und durch so viele aufeinander kommende Correcturen wetteifernder Schriftsteller in Ansehung des reinen Strebens nach Wahrheit so ver-

1) Einleitung in die Schriften des Neuen Testamentes, II, 1808 (von uns citirt), S. 51 ff. 93 ff. 105 ff. 130 ff. 164 ff. — 4. Ausg. 1847. — 2) Baur: Theol. Jahrb., 1851, S. 71. — 3) Unmittelbarer Vorgänger Hugs war Seiler: De tempore et ordine, quo tria evangelia scripta sint 1805, 1806. — 4) II, S. 166.

sichert, wie diese aus unseren Untersuchungen hervorgeht?« — Bei dieser Sicherheit seines apologetischen Standpunktes ist es ihm freilich entgangen, dass er, vermöge der kritischen, corrigirenden Stellung, die er jeden Evangelisten im Verhältnisse zu seinen Vorgängern einnehmen lässt, jenen rein äusserlichen und quantitativen Gesichtspunkt, unter welchem selbst Eichhorn noch die Evangelienbildung auffasste, bereits durchbrochen und damit einer qualitativen Auffassung, wie sie nachher von der Tendenzkritik geübt wurde, vorgearbeitet hat.

4) Von einem ganz anderen Ausgangspunkte aus fasste die Frage in's Auge Schleiermacher.[1] Er geht zunächst wieder auf den Standpunkt Eichhorn's zurück, aber so, dass er, da ihm die Annahme eines einheitlichen Ursprungs der Evangelienbildung keineswegs nothwendig erscheint, jenes eine Eichhorn'sche Urevangelium vervielfältigt. Schon Clericus hatte auf eine Mehrheit schriftlicher Quellen hingewiesen und die Synoptiker aus verwandten Quellen fliessen lassen.[2] Aehnliche Voraussetzungen finden sich in den schon erwähnten Schriften von Semler, J. D. Michaelis und Koppe; vornämlich aber ist Paulus[3] als unmittelbarer Vorläufer Schleiermacher's zu betrachten, wenn auch seine Manier wenig Anklang fand, wornach zunächst Maria, Johannes u. A. über Ereignisse einzelner Tage schon frühe Berichte aufgesetzt hätten, aus welchen Tagebüchern dann Denkschriften (ἀπομνημονεύματα), und aus diesen endlich die Evangelien hervorgegangen wären.[4] An die Stelle der Denkschriften treten nun bei Schleiermacher die sogenannten Diegesen: ausführlichere Aufzeichnungen über einzelne Begebenheiten. Dieselben verdanken ihre Entstehung nicht sowohl, wie das Urevangelium, dem Bedürfnisse der Lehrenden, als vielmehr dem natürlichen Verlangen der Gläubigen. Und zwar waren es die Christen ausserhalb Palästina's, die auf solche Weise merkwürdige Begebenheiten aufzeichneten. Um ein Gutes später, als die Paulus'schen Denkwürdigkeiten, wäre daher eine ganze

1) Kritischer Versuch über die Schriften des Lucas, 1817. (Werke, I, 2, S. 1—220.) Vgl. seine Einleitung in's Neue Testament (Werke, I, 8, S. 217 ff.) — 2) Hist. eccl. II prim. saec. 1716, S. 429. — 3) Der übrigens in seiner Introductio, 1799, S. 250 noch an eine Art von Hebräer-Urevangelium, später an die Gieseler'sche Hypothese geglaubt und damit seine Theorie in Verbindung gesetzt hat. Wir verweisen auf seinen Aufsatz in der Haller Allgemeinen Literaturzeitung, 1815, Nr. 105, S. 11 ff., auf sein Conservatorium, I, 1822, S. 124 f., auf sein Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien, 1830, S. 11 ff. 27 ff. Zugleich huldigt Paulus der Theorie von der Originalität des Matthäus und Lucas gegenüber Marcus. Vgl. besonders Conservatorium, S. 37 ff. 75 ff. 95 ff. 152 ff. — Exegetisches Handbuch, I, S. 37. — 4) Neubildungen dieser Theorie bei Fr. Fischer (Einleitung in die Dogmatik, 1828, S. 122 ff.), der den Lucas, sowie das Hebräerevangelium aus den Lc. 1, 1—4 erwähnten Diegesen ableitete, und bei Lange: Leben Jesu, I, S. 215 f.

Reihe solcher Diegesen entstanden, die dann nach und nach zu grösseren literarischen Werken verknüpft wurden. Die zusammenhangslose Mannigfaltigkeit des Stoffes sei das Erste, Ursprüngliche, die Einheit der evangelischen Geschichte erst das Spätere, Gemachte. Nur unter dieser Voraussetzung glaubt Schleiermacher die Gestalt unserer Synoptiker erklären zu können; denn der wiederkehrende Wechsel von gemeinschaftlichen und eigenthümlichen Geschichtstheilen deute eben auf eine Mehrheit gemeinschaftlicher Quellen. Man müsse aber, anstatt alle drei Evangelien nur zu vergleichen, vielmehr jedes einzelne für sich durchgehen und in ihm nach den Regeln und Gesichtspunkten forschen, vermöge deren die Verknüpfung der Begebenheiten zu Stande komme.[1] So stellen sich ihm die Synoptiker dar als Aggregate einzelner Erzählungen und Quellen, kleinerer Aufsätze und mündlicher Traditionen, als Bearbeitungen, entstanden im nachapostolischen Zeitalter, ohne gemeinsame Direction, ohne chronologische Gewissheit. Und zwar — so führte Schleiermacher in seiner Einleitung,[2] zunächst im Anschlusse an De Wette die Sache weiter aus — beruhe Lucas ganz nur auf Diegesen, Marcus aber sei am meisten apokryphisch und beruhe auf einer für uns ganz undurchsichtig gewordenen Bearbeitung des papianischen Urmarcus, Matthäus aber sei eine ähnliche Bearbeitung der von Papias erwähnten Redesammlung des Apostels. In diesen Ansichten über die beiden letzteren Evangelien ist immerhin insofern ein Fortschritt wahrzunehmen, als hier an die Stelle rhapsodischer Diegesen bereits grössere Grundschriften, wie die λόγια des Matthäus und das papianische Original des Marcus, gesetzt werden.[3]

Unmittelbar nach Schleiermacher's »Versuch« trat Gieseler ebenfalls mit einem solchen hervor in der Absicht, das Verwandtschaftsverhältniss der Synoptiker aufzuhellen.[4] Unter energischer Einsprache gegen Eichhorn, dessen Annahme eines vorkanonischen Anfangs der Evangelienbildung er übrigens festhält, führt er aus, dieser kenne nur den Weg schriftlichen Verkehrs. Es lasse sich aber ein anderer Weg, der Alles besser erkläre, historisch rechtfertigen, der der mündlichen Tradition. Vorgearbeitet hatte in dieser Beziehung bereits Eckermann,[5] der einen gleichförmigen mündlichen Vortrag der Apostel voraussetzte, womit er zuerst ein kleines schriftliches Urevangelium verband, während er später die Tradition erst in dem aramäischen Matthäus sich fixiren liess. Eben dahin neigten auch im Anhang zur Schrift

1) Versuch, S. 16 (12). — 2) Werke, I, 8, S. 244 ff. 305 ff. — 3) Vgl. Ueber die Zeugnisse des Papias«: Stud. u. Krit. 1832, S. 736 ff. (Werke, I, 2, S. 363—392). — 4) Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien, 1818. — 5) Theologische Beiträge, 1796, V, 2. S. 148. — Erklärung aller dunklen Stellen des Neuen Testamentes, I, 1806, S. XI f.

»von Gottes Sohn« Herder[1] und Kaiser,[2] abgesehen von der Anleitung allgemeinerer Art, welche durch die historisch-kritischen Untersuchungen von Wolf und Niebuhr zu derartigen Constructionen gegeben waren. Gieseler erinnerte zunächst daran, dass nur durch Nothwendigkeit die Apostel überhaupt bewogen werden konnten, die Feder zu ergreifen. Sonst aber mochte mündliche Tradition allen anfänglichen Bedürfnissen genügen. Eine stereotype Diegese der evangelischen Geschichte aber stellte sich ein im Gefolge der Nothwendigkeit der Bildung apostolischer Gehülfen und Evangelisten, und nicht minder musste durch die Anforderung, dieselbe Geschichte den Bekehrten so oft zu erzählen, die Uniformität, sowohl was Inhalt, als Form betrifft, sich steigern. Es entstand die mündliche Norm von selbst, indem das Gedächtniss den Stoff stereotypisirte, wie es bei Menschen ohne gelehrte Bildung überhaupt zu geschehen pflegt. Im gegebenen Fall aber trat der gleichmässige Gebrauch des Alten Testamentes noch unterstützend ein. Dieser feststehende Typus bildete dann die natürliche Grundlage der schriftlichen Aufzeichnungen. Sobald nämlich bei den Zuhörern das Verlangen nach *παράδοσις ἔγγραφος* sich einstellte, haben unsere im engeren Sinne so genannten Evangelisten den gang und gäbe gewordenen Stoff fixirt mit der aus der Natur der Sache sich ergebenden Freiheit, jeder in eigenthümlicher Weise, obwohl im Ganzen und auch in vielen Einzelheiten mit voller Uebereinstimmung. Die Lage der Dinge brachte es aber mit sich, dass schon in der lebendigen Evangelientradition eine zwiefache Grundgestalt hervortreten musste, je nachdem die Objecte der Belehrung verschiedene waren. Es erklären sich die Differenzen der Synoptiker somit aus den Modificationen, welche die Tradition selbst vermöge der verschiedenen Richtungen des Urchristenthums schon erlitten hatte; so stellt Matthäus den judenchristlichen, Lucas mehr den heidenchristlichen Typus dar. Natürlich liessen schon bei der mündlichen Verkündigung die einzelnen referirenden Apostel auch besondere Reminiscenzen einfliessen. Die Abweichungen in der Reihenfolge der Begebenheiten ergaben sich von selbst bei der Freiheit, die der mündliche Evangelientypus lassen musste. Da übrigens die Aufzeichnung Privatsache war, kann auch die verschiedene Auswahl des vorhandenen Reichthums von Stoff nicht befremden. Zusammentreffen im Ausdruck, Abweichungen in Synonymen, eigenthümliche Hinzufügung von Nebenumständen, Umstellungen, Alles schien jetzt erklärt.

Schwierigkeiten machte nur die Sprache. Die chaldäische Zunge

1) Von der Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien, 1797. (Sämmtliche Werke, zur Theologie, XII, S. 1—55.) — Als die ursprünglichste Form der schriftlichen Fixirung erscheint hier Marcus. — 2) Biblische Theologie, I, S. 224 ff.

der mündlichen Tradition soll sich bis ins 2. Jahrhundert erhalten haben und dann mit grösster Vorsicht in's Griechische übersetzt worden sein. Die Griechen, wie sie überhaupt schreibseliger waren, fingen nun an, die Tradition durch den Buchstaben zu fesseln, wobei es sich von selbst versteht, dass die ersten Versuche nur sehr unvollkommen ausfallen konnten. So ist es gekommen, dass die Sprache bei allen Evangelisten, selbst bei Lucas, der es sonst besser gekonnt hat, ein hebraisirendes Griechisch ist.

5) Im Ganzen war dazumal Hug mit seiner Benutzungshypothese durchgedrungen, nur wollte man nicht gelten lassen, dass die Evangelisten gerade in der Ordnung, wie sie im Kanon stehen, sich gegenseitig benutzt und kritisirt hätten; überdies fühlte man das Gewicht der Gieseler'schen Gründe[1] und strebte nach Vermittlungen. Diesen eklektischen Standpunkt nehmen, besonders auf Griesbach und Gieseler fussend, schon Schwarz,[2] Schott[3] und Neudecker,[4] insonderheit aber De Wette und Credner ein. Der Erstere hat in seiner ersten Auflage[5] zwischen Matthäus und Lucas eine gemeinsame mündliche Quelle statuirt; die ganze Anlage ist aber bei Matthäus und Lucas so übereinstimmend, dass man entweder den Matthäus, oder einen gemeinsam berücksichtigten Quellenschriftsteller als ihren Urheber betrachten muss. Jedenfalls aber soll der Einfluss, den Matthäus auf Lucas, und auch auf Marcus gehabt, kein unmittelbarer, sondern ein durch Erinnerung vermittelter gewesen sein. So kam es, dass Marcus, wiewohl er den Matthäus und Lucas kannte, doch die Reden vergessen hat. Ueberhaupt spielt Marcus bei De Wette immer die untergeordnetste Rolle. Vergleichen wir vollends die letzten Ausgaben,[6] so erscheint er geradezu als Epitomator der beiden Andern. Aber auch sonst ist De Wette später von manchen früheren Behauptungen zurückgekommen; namentlich hat jetzt nicht blos Marcus, sondern auch Lucas den Matthäus unmittelbar vor Augen gehabt,[7] und sind dafür einige andere Mittelglieder zwischen eingetreten, mit deren Annahme De Wette aller Zuhülfenahme von Parteitendenzen ihre Berechtigung entrissen zu haben glaubt. Immerhin aber erklären sich bei ihm die Uebereinstimmungen leichter, als die Differenzen.

Eine andere Gestalt von Weiterbildung der Benutzungshypothese

1) Sartorius (Drei Abhandlungen über wichtige Gegenstände der Theologie, 1820, S. 50 ff.), Rettig (Ephemerides exegetico-theologicae, 1—3, 1824). — 2) Untersuchungen über das Verwandtschaftsverhältniss der synoptischen Evangelien, 1844, S. 27 ff. — 3) Isagoge, 1830, S. 33 ff. 55 ff. — 4) Lehrbuch der Einleitung, 1840, S. 142 ff. 167 ff. — 5) Einleitung, II, 1826, S. 145 ff. — 6) Wir citiren im Folgenden die sechste, von Messner u. Lünemann 1860 herausgegebene, Auflage, S. 168 ff. — 7) A. a. O. S. 191.

bietet Credner, der, nachdem schon Knobel gegen die Griesbachsche Hypothese aufgetreten war,[1] dieselbe völlig aufgab.[2] Nachdem er aus inneren Gründen die Nichtapostolicität des Matthäus erwiesen (wie denn überhaupt nur das dritte Evangelium als authentisch anerkannt wird), sucht Credner zuerst aus der Nachricht des Papias zu beweisen, dass die hebräischen sogenannten λόγια des Apostels Matthäus die Grundschrift des kanonischen Matthäus seien. Dieser Letztere sei hervorgegangen aus der durch einen Palästinenser veranstalteten Zusammenstellung des ächten Marcus und der λόγια. Gleich dieser Quelle sind auch die von Papias erwähnten Notizen des Marcus nach und nach verloren gegangen, seitdem sie in ihrer jetzigen Ueberarbeitung als zweites Evangelium erschienen waren. Lucas endlich besass in den λόγια, in Matthäus, in Marcus und anderen Diegesen die reichsten Quellen, schrieb übrigens nicht blos ab, sondern beherrschte seinen Stoff selbstständig. Credner's Hypothese kann um so mehr als combinirende Zusammenstellung aller bisherigen Versuche angesehen werden, als er auch Gieseler gerecht zu werden strebte, indem er als unterstes Fundament der Evangelienbildung eine Art von mündlichem Urevangelium annahm, das aber farblos war und bald Gefahr lief, in Sage überzugehen. Desshalb sah man sich bald zu schriftstellerischer Thätigkeit veranlasst, und so fanden nach der Zerstörung Jerusalems unsere Synoptiker ihre Entstehung. Bemerkenswerth insonderheit ist, dass Credner, wie er niemals eine Benutzung des Matthäus durch Marcus gelehrt hatte, den Letztern immer entschiedener als Urevangelisten aufzufassen vermochte.[3]

Einen ähnlichen, in einfacher Weise combinirenden, Standpunkt nimmt Lachmann ein,[4] der gleichfalls von mündlicher Tradition ausging, welche dann gruppenweise zu Papier gebracht worden sei. So entstanden fünf Corpuscula evangelischer Erzählungen, deren erstes im Täufer, das zweite im messianischen Auftreten Jesu, das dritte in der galiläischen Lehrthätigkeit, das vierte in seinem späteren Wirken, das letzte in seiner Reise zum Tod seinen Mittelpunkt fand. Diese Corpuscula wurden alsdann verbunden zu einer Evangelienschrift, mit der zunächst Marcus stimmt. Matthäus aber ist eine Combination dieser Tradition mit der Redesammlung des Apostels Matthäus.

Nach so vielen Versuchen schien nun zwar die Unmöglichkeit, das erste Evangelium auf apostolischen Ursprung zurückzuführen, einleuchtend gemacht (siehe die Literatur in §. 20), sonst aber blos die Unsicher-

1) De evangelii Marci origine, 1831. — 2) Einleitung in das Neue Testament, 1836, S. 57 ff., besonders S. 196 ff. — 3) Das Neue Testament nach Zweck, Ursprung und Inhalt, 1843, II, S. 242. — 4) De ordine narrationum in evangeliis synopticis: Studien und Kritiken, 1835, S. 570 ff.

heit und Haltungslosigkeit des ganzen kritischen Standpunktes, den man einnahm, offenbar geworden zu sein. Willkürliche Fictionen, vage Vorstellungen, abstracte Theorien, schwindelhafte Hypothesen waren in Masse zu Tage getreten; aber nach einem sicheren Resultate sah man sich vergeblich um.

6) Eine neue Epoche beginnt ohne alle Frage mit dem Auftreten von D. F. Strauss. Nach Lessing's Vorgang[1] hatte schon Schleiermacher mit aller Bestimmtheit den synoptischen Anfangs- und Schlusspunkt der Geschichte Jesu für mythischen Charakters erklärt. Es gehört nicht hierher, auszuführen, wie dann einerseits De Wette eine solche Betrachtungsweise der Lebensschicksale Jesu noch weiter ausgedehnt, Hase andererseits in manchen Punkten die Menschheit Jesu auf das gewöhnliche Maass reducirt hatte. Strauss selbst spricht im Hinblicke auf diese seine Vorgänger von einer List der Vernunft, die den Arbeitern die Aussicht auf das ganze Gebiet ihres Thuns benimmt, damit dieselben desto unerschrockener am Theile arbeiten und so ihr gemeinsames Werk um so nachhaltiger fördern möchten.[2] Er selbst sollte nun den Ueberblick geben über das ganze Gebiet der kritischen Thätigkeit. Zwar zur synoptischen Frage selbst steht sein Werk[3] nur in mittelbarer Beziehung. Sein Raisonnement lautet eigentlich blos: ist der Inhalt aus der Luft gegriffen, so sind auch die Schriften weder von Augenzeugen, noch von genau Unterrichteten, und es verliert das kritische Interesse an den Schriften von vornherein seinen vornehmsten Anhaltspunkt. Nur sehr in zweiter Linie beschäftigt sich daher die mythologische Theologie mit unserem Problem, bleibt aber im Ganzen im Geleise der, auf die mythische Fassung direct hinweisenden, Traditionshypothese, nur dass sie die Ueberlieferung lebendiger, concreter, dem Geiste der alterthümlichen Anschauungsweise angemessener auffasste. Die ursprünglichere Form dieser Tradition fand Strauss im Matthäus, Lucas dagegen gebe eine paulinische Färbung, und Marcus sei ein Auszug, was Griesbach »zur Evidenz erhoben.«[4] Bei diesem Schema hatte es dann vorläufig sein Bewenden auch auf Seiten derjenigen Kritik, die nachträglich einen wissenschaftlichen Unterbau zu der, als mangelhaft erkannten,[5] Geschichtsanschauung des »Lebens Jesu« zu liefern unternahm.

1) Von Lessing's »Duplik« (1778) sagt Weisse (Evangelische Geschichte, S. 64) sogar, dass sie dem Strauss'schen Werk jedes Verdienst der Originalität genommen habe. — 2) Charakteristiken und Kritiken, 1844, S. 285. — 3) Leben Jesu, 1835, I, S. 11—76. 677 ff. — 4. Ausg. I, 1840 (von uns citirt), S. 61 ff. 597 ff. 702 ff. — 4) Leben Jesu, I, S. 67. — 5) Vgl. Hilgenfeld (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1861, S. 145) über Strauss: »Ueber die Entstehung der Evangelien hat er nicht nur nichts Neues, sondern nicht einmal etwas Bestimmtes vorgetragen, da er sich mit Ausnahme der Behauptung einer doppelten Abhängigkeit des Marcus von Matthäus und

Denn dass eben nach dieser Seite hin das, gegen die positive Auffassung der evangelischen Geschichte so kühn aufgeworfene, Bollwerk eine offene Seite bot, konnte der sogenannten Tübinger Theologie, die sich jetzt dahinter verschanzte, nicht entgehen. War doch das einzige Verdienst, das sich Strauss auf dem Gebiet der Evangelienkritik erworben hatte, von sehr zweifelhafter Natur. Er hatte einfach, wie er selbst mit gewohnter Schärfe sich ausdrückt, alle jene Lichter historischer Zeugnisse, mit denen man bisher die Entstehung der Evangelien zu beleuchten gewohnt war, ausgelöscht und es Andern überlassen, in der eingetretenen Finsterniss ihre Augen wieder an die Unterscheidung des Einzelnen zu gewöhnen. [1] Leider hat es gerade die, ihm gegenüber tretende, apologetische Literatur mit dieser, ihr gestellten, Aufgabe allzu leicht genommen. Der einzig legitime Modus der Erwiederung hätte darin bestanden, die vorausgesetzte ägyptische Finsterniss vorläufig einzuräumen, aber nun vermittelst des Tastsinnes sich von der nicht hinweg zu disputirenden Realität der evangelischen Quellen, zunächst der synoptischen, zu überzeugen, ihre Beschaffenheit und ihr gegenseitiges Verhältniss genau zu untersuchen und dann zu fragen: welcherlei geschichtliche Vorgänge setzt das Entstandensein solcher Schriften mit solchem Inhalt als ihre Veranlassung voraus? Aber gerade in dieser Hinsicht stehen auch die bedeutendsten Gegenarbeiten um keine Stufe höher, als das »Leben Jesu.« Bei Neander [2] bleibt die Frage nach den Quellen völlig im Hintergrund; nur bei Tholuck, der eine schlagende Polemik gegen die Griesbach'sche Hypothese liefert [3], tritt sie mehr hervor. So vielen Scharfsinn aber auch Wieseler [4] auf die chronologische Seite seiner Arbeit verwendet hat, und so treffenden Witz Ebrard [5] oft im Einzelnen gegen die Mythentheologie aufzubieten weiss, so gilt doch von Ersterem gerade so gut, was Bleek von Letzterem sagt, seine Aufstellungen über die Entstehung der Synoptiker seien »durchaus unbefriedigend, ohne Zweifel die schwächste Partie des Werks.« [6] Nicht besser sieht es aus mit den apologetischen Bemühungen von Harless [7] und Anderen. Blos Weisse hat, von ganz anderen Interessen ausgehend, auf den oben bezeichneten entscheidenden Punkt sowohl im

Lucas, lediglich auf die Unsicherheit der kirchlichen Ueberlieferung beschränkt und im Allgemeinen auf den Ursprung der Evangelien aus mündlicher Ueberlieferung hingedeutet hat.« — 1) Leben Jesu, I, S. 108. — 2) Das Leben Jesu Christi in seinem geschichtlichen Zusammenhang und seiner geschichtlichen Entwicklung, 1837, 4. Ausg. 1845 (im Folgenden citirt), S. 10 ff. — 3) Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, S. 248 ff. — 4) Chronologische Synopse der vier Evangelien, 1843. — 5) Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte, 1842, 2. Ausg. 1850. — 6) Beiträge zur Evangelien-Kritik 1846, vgl. besonders die bedächtige, aber scharfe Kritik Ebrard's S. 1—91. — 7) Lucubrationes evangelia canonica spectantes, 1841.

Allgemeinen, als auch insbesondere auf die primäre Bedeutung, die hierfür der synoptischen Frage zukommt, ein anerkennenswerthes Gewicht gelegt.[1] Sein Werk bewies allerdings zum ersten mal die Möglichkeit einer, den höchsten Forderungen der historischen Wissenschaft entsprechenden, Darstellung der Lebensgeschichte Jesu, zu deren Herstellung er sich eines treffenden kritischen Aperçu's als Handhabe bediente.[2] Auf diese Weise ist bei ihm allerdings der kritische Apparat für die Darstellung noch nicht von der letzteren selbst gesondert; er hat aber nach beiden angedeuteten Seiten nicht blos in jenem Buche, sondern auch in der siebenten Rede »über die Zukunft der evangelischen Kirche,« wo er eine vollständige Selbstdarstellung des synoptischen Christus zu geben unternimmt,[3] sowie in einigen späteren Nachträgen[4] so Eingehendes geleistet, dass es ihm zu der neuerdings erhobenen Klage, man habe rechter, wie linker Seits den von ihm eingesetzten Hebel ignorirt, keineswegs an Grund fehlt.[5] Uebrigens findet er in Schleiermacher's Aufstellungen über Matthäus, in denen Lachmann's über Marcus die Prämissen zu jeder zukünftigen Schlussfolgerung; Matthäus erscheint ihm daher als Zusammenarbeitung der Redesammlung des Apostels und des ursprünglichen Marcus, von dem unser kanonischer Marcus eine defecte Gestalt darstellt, — so wenigstens in den Nachträgen.[6]

Man kann sagen, dass Weisse die Marcushypothese eigentlich neu entdeckt und zum erstenmal wissenschaftlich begründet hat. Ist sein Werk auch bei der seither unendlich fortgeschrittenen mikroskopischen Detailuntersuchung heutzutage zurückgetreten, so muss doch immer noch jede ernste, auf die Resultate der Vorgänger gestützte und nach soliden Angelpunkten für die geschichtliche Auffassung des Lebens Jesu ringende Untersuchung mindestens von ihm ab ihren Ausgangspunkt nehmen, da dasselbe in letzterer Beziehung trotz seiner etwas schwerfälligen Sprache ohne Vergleich mehr geleistet hat, als hundert jetzt verschollene glatt geschriebene Antistrausse, die nur das eine Interesse ihrer Urheber bekunden, auf eine möglichst compendiarische und bequeme Weise über alle Schwierigkeiten hinauszukommen. Indessen verschlang früher das Interesse an der Geschichte noch alles Andere, und eben in dieser Beziehung »verwarf Weisse zu Vieles in

1) Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch behandelt, 1838. Vgl. besonders I, S. 29—83. — 2) Evangelische Geschichte, I, S. IV. — 3) Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche, 2. Ausg. 1849, S. 214 ff. — Philosophische Dogmatik, I, S. 149 ff. — 4) Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium, 1856. — 5) Protestantische Kirchenzeitung, 1860, Nr. 52. — 6) Evangelienfrage, S. 155—165. In der Evangelischen Geschichte (I, S. 54) glaubt er noch an die Ursprünglichkeit des jetzigen Marcus.

den Evangelien als ungeschichtlich, als dass sein Gegensatz gegen Strauss grösseren Erfolg hätte erreichen können.[1] Nicht minder gilt das Letztgesagte von dem gleichzeitigen Werke Gfrörer's, das immerhin interessante Anhaltspunkte für die Beurtheilung des geschichtlichen oder sagenhaften Inhalts der Evangelien in Menge bietet, dagegen aber in seiner Zurechtlegung der Synoptiker (Lucus soll zuerst geschrieben haben auf Grund der relativ besten Quellen, später und unsicherer Matthäus, Marcus schreibt beide aus[2]) allzu oberflächlich gearbeitet ist, als dass es von Einfluss hätte sein können. Dagegen bahnte einen weiteren entschiedenen Fortschritt ebenfalls zu ganz gleicher Zeit Wilke an, indem er der nebelhaften Unbestimmtheit eines mythenbildenden Zeitbewusstseins gegenüber die sichere und folgenreiche Thatsache der Eigenthümlichkeit der einzelnen Synoptiker betonte. Sein Buch war, ohne alle Beziehung zu der von Strauss angeregten Streitfrage, aus zehnjährigen mühevollen Studien entstanden und gründet durchaus auf der Beobachtung, dass die Evangelisten nicht blos in dem gedächtnissmässigen, sondern auch in dem reflexionsmässigen Antheil ihrer Berichte meist bis auf Zufälligkeiten des Ausdrucks übereinstimmen,[3] während die am meisten in's Auge fallenden Abweichungen des Einen vom Andern nicht auf Tradition, sondern auf schriftstellerische Reflexion zurückgeführt werden müssen.[4] Indem so Wilke — allem hochfahrigen Construiren direct entgegen tretend — eine Menge mühsamer Einzelforschungen zusammenstellte, hat er wieder auf das schwierige Rechenexempel aufmerksam gemacht, welches zuerst zu lösen ist, ehe die beliebte Frage »historisch oder mythisch« mit Erfolg behandelt werden kann. »Es werden Missgriffe in der Exegese dieser Schriften und in der Behandlung ihres Textes kaum zu vermeiden sein, so lange ihr genetisches Verhältniss zu einander unaufgeklärt bleibt, oder darüber falsche Bestimmungen adoptirt werden. Die sogenannte Einleitung in's Neue Testament erweckt schon an ihrer Stirn Misstrauen gegen sich, wenn sie über den Ursprung der Evangelien nichts Gründliches sagen kann, oder, sobald sie den Mund öffnet, um über die ersten Schriften zu reden, mit Voraussetzungen anfängt, denen sogar vorhandene Data widersprechen.«[5] Um so mehr wurde das Buch freilich von der hochmüthigen Negation und der nicht minder hochmüthigen Position ignorirt. Begegneten sich doch diese beiden Richtungen in derselben apriorisirenden Sicherheit, womit man den mühevollsten Theil der Unter-

1) Hilgenfeld: a. a. O. S. 11. — 2) Geschichte des Urchristenthums, II (Die heilige Sage), 1838. 1, S. 82. 2, S. 81 ff. 123 ff. 249. — 3) Der Urevangelist, oder exegetisch kritische Untersuchung über das Verwandtschaftsverhältniss der drei ersten Evangelien. 1838, S. 30. — 4) S. 99. — 5) Urevangelist, S. 19.

suchung als bereits abgemacht ansah. Die Schärfe des Wilke'schen Buches ist gleichermaassen gegen beiderlei Verkehrtheiten gerichtet. So lange sie noch tauben Ohren predigen, verdienen diese seine Worte unausgesetzte Wiederholung: »Es muss Jedem, der sich für Wahrheit aufrichtig interessirt, wehe thun, ein Verhältniss, auf dessen Durchforschung eine wichtige Entscheidung beruht, verkehrt zu sehen, oder bemerken zu müssen, dass das Wahre verborgen bleibt darum, weil man Das, was wirklich vorhanden ist, nicht sehen will. Sieht man aber, wie eine Sache, die allseitig ohne angestrengtes Studium nicht erkannt werden kann, ganz ohne alles Bestreben, sie wirklich zu erkennen, nur nach der Oberfläche beurtheilt wird, und dass da, wo man sich anstellt, Resultate von Untersuchungen zu geben, wie vom Dreifusse herab, Aussprüche, die sich auf gar keine Untersuchung gründen, mit der Zuversicht, als ob nichts wahrer und gewisser sei, als eben Das, was sie offenbar Falsches enthalten, den Wissbegierigen geboten werden: dann fühlt man die Regungen eines geheimen Unwillens, und es wird der stille Wunsch zur Sehnsucht, dass die Wahrheit an den Tag gebracht, und der Irrthum verdrängt werde.«[1]

So hat diese Schrift das Verdienst, den Wegweiser für die Forschung richtig gestellt und die Länge und Schwierigkeit der Reise fühlbar gemacht zu haben. Insonderheit wendet sich Wilke gegen die, um ihrer Incommensurabilität willen weit verbreitete Traditionshypothese,[2] die er zwar zuerst noch scharfsinniger, als dies bereits geschehen war, zu begründen sucht,[3] aber nur um zu zeigen, dass vor ihr selbst das antiquirte Urevangelium noch manche Vorzüge besessen habe.[4] Nicht minder schlagend ist die Widerlegung der Diegesentheorie.[5] Hiernach — so schliesst Wilke weiter — kann im Gegensatz gegen die beiden eben zurückgewiesenen Hypothesen das Verhältniss der synoptischen Evangelien nur in der Annahme eines, in ihrem eigenen Umkreis zu suchenden, Urevangeliums seine Erklärung finden; dann aber liegt es schon von vornherein am nächsten, als diesen Inbegriff des Gemeinsamen das zweite Evangelium aufzufassen, dessen ganzer Inhalt mit Ausnahme weniger Verse in Matthäus und Lucas übergegangen ist. So gelangt Wilke auf entsetzlich weitläufigem Wege zu einem Resultate, für dessen Richtigkeit er in alle Ewigkeit Brief und Siegel gegeben zu haben glaubt, dass nämlich Marcus die gemeinschaftliche Wurzel und Grundlage des synoptischen Textes sei.[6] Die Mängel seines Verfahrens beruhen in der zu einseitig formalistischen und quantitativen Betrachtungsweise des Verfassers einerseits, in den ebenfalls gar nicht seltnen

1) S. 22. — 2) S. 26 ff. 156 ff. 656. — 3) S. 36 ff. — 4) S. 156 ff. — 5) S. 560 ff. 657 f. — 6) S. 26—161. 478 f. 684.

Willkürlichkeiten in Bezug auf Eliminationen und Textkritik überhaupt andererseits,[1] während der, von Seiten der Tübinger Schule erhobene Vorwurf, die Wilke'sche Arbeit baue ihre Resultate blos auf die logischen Verhältnisse der einzelnen Texte, statt auf den dogmatischen Charakter der Evangelien und ihre geschichtlichen Verhältnisse im Ganzen und Grossen,[2] ihr für einen andern theologischen Standpunkt eben so gut zum Lob gereichen konnte.

7) Aber schon Wilke, obschon er im Allgemeinen sein Resultat ganz unabhängig von dem Urtheil über den Inhalt stellt, hatte doch sowohl die schriftstellerische Selbstständigkeit der einzelnen Synoptiker behauptet, als auch insonderheit die Differenzen derselben dadurch zu erklären gesucht, dass er sie in den Bereich des Bewussten und Absichtlichen verlegte; sie zeugen ihm also von Reflexion, von Tendenz der Schriftsteller. Ja sogar das Urevangelium selbst war für ihn weniger durch geschichtlichen Zusammenhang, als durch vorausgesetzte allgemeine Sätze bedingt, zu denen der Evangelist nach alttestamentlichen Typen Beispiele erfindet.[3] Ebenso verwandelten sich die Mythen, die bei Strauss ganz den Charakter des Unbewussten tragen, bei Weisse vielfach in die Producte bewusster Symbolik und Allegorie. Ja schon Hug, indem er die früheren Evangelien einer bewussten Correctur durch die späteren unterworfen werden liess, schon Gieseler, indem er dem paulinischen Charakter des Lucas das Wort redete, hatten der sogenannten Tendenzkritik vorgearbeitet. Ehe diese nun in ihrer classischen Tübinger Gestalt auftrat, sollten indess einige exorbitante Ausläufer die äussersten, möglichen und unmöglichen, Consequenzen der ganzen Richtung darthun. So wollte der »sächsische Anonymus« nachweisen, dass die Evangelisten nichts weniger, als jene »schlichten Fischerseelen« seien, wozu die gutherzige Faselei sie gemacht, sondern »kein einzig Wörtchen in ihren Schriften, auch nicht das unscheinbarste, ohne die bewussteste Absicht und einen ganz speciellen Sinn gewählt« sei.[4] Er zog daher besonders gegen Lucas in's Feld, welcher nach paulinischem Parteiinteresse die Tradition entstellt habe. Denselben paulinischen Einfluss statuirte ein preussischer Anonymus sogar mit Bezug auf Matthäus.[5] Bruno Bauer aber that, was sich Strauss am Schlusse seiner Einleitung ausdrücklich verbeten hatte, er machte aus

1) Weisse: Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 1838, S. 613 ff. Schwegler: Theologische Jahrbücher, 1843, S. 208 ff. — 2) Schwegler: A. a. O. S. 212 ff. 225 f. 231. Hilgenfeld: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1861, S. 158. — 3) S. 670 f. 684. — 4) Die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser und ihr Verhältniss zu einander, 1845. S. 28. — Zweite unveränderte Aufl., 1852. — 5) Melcher: *Δός μοι ποῦ στῶ*, oder das Abhängigkeitsverhältniss der vier kanonischen Evangelien, 1847.

dem Nicht-Wissen, was geschehen sei, ein Wissen, dass Nichts geschehen sei.[1] Ihm erscheint daher das »Leben Jesu« seines Vorgängers als ein Buch vollendeter Nullität, die Tübinger Kritik als Apologetik. Für ihn giebt es kein allgemeines mythenschaffendes Bewusstsein, sondern nur einzelne Individuen erfinden Mythen; das Selbstbewusstsein des schöpferischen Urevangelisten hat Alles producirt vermöge des, in ihm sich vollziehenden, dialektischen Processes des religiösen Geistes. Dieser schöpferische Urevangelist ist — nach dieser Seite beruft sich Bauer ausdrücklich auf Wilke, dessen Resultate er sich aneignet — kein Anderer, als Marcus, der aus dem »urchristlichen Selbstbewusstsein« die evangelische Geschichte selbst erfunden und Anlass zur ganzen Bewegung des Christenthums gegeben hat mit einem, in die Welt geschleuderten, Buche, welches die plastische Darstellung der Revolution gegen die gesetzliche Welt enthielt. Unsere Evangelien aber sind theils, wie Marcus, glücklichere, theils, wie Matthäus und Lucas, verunglückte Variationen jenes Urberichtes.

So ungünstig derartige Ueberstürzungen auf die Marcushypothese zurückwirken mochten, so fand dieselbe doch gerade in jener Zeit weitere besonnene Vertretung von Seiten Sommer's[2] und Hitzig's, der eine Reihe von schlagenden Einzelbeobachtungen beifügte.[3] Selbst ein katholischer Theologe, Sepp, legte den Marcus seiner geschichtlichen Darstellung zu Grunde,[4] und Lange behauptete wenigstens seine Unabhängigkeit von den andern Synoptikern.[5] Aber das grosse Fahrwasser der Tendenzkritik hatte schon zuvor eine andere Richtung genommen.

Erst Baur will den »wahrhaft historischen« Weg, die Differenzen der Synoptiker zu erklären, betreten haben. War bei Strauss noch die erste Frage die nach der objectiven Realität des Erzählten, so ist bei ihm die erste Frage vielmehr: wie verhält sich das Erzählte im Bewusstsein des erzählenden Schriftstellers? was wollte und bezweckte der Verfasser eines Evangeliums? So vertiefte und ergänzte Baur die mythische Theorie durch eine Quellenkritik, in der er alle früheren Untersuchungen mit durchschlagendem Erfolg zusammenzufassen schien, indem nun aus Allem, was ein Evangelium Specifisches, Individuelles, rein Subjectives hatte, sein eigenthümlicher Charakter erschlossen, und dieser Charakter wieder aus den dogmatischen Gegensätzen des Urchristenthums erklärt werden sollte. Er überliess indessen seinen Schülern

1) Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker, 1841, 1842. Obwohl von Zeller (Theol. Jahrbücher, 1843, S. 35 ff.), Schwegler (Ebendaselbst, S. 241 ff.), Baur (Evangelien, S. 63 ff.) hart angelassen, gab er seine Ansichten noch einmal heraus: Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs, 1850—1852. — 2) Synoptische Tafeln, 1842. — 3) Ueber Johannes Marcus, 1843, S. 37—62. — 4) Das Leben Christi, 1846. 2. Ausg. 1855. — 5) Leben Jesu, I, S. 223. —

auf diesem Theil des grossartigen, durch ihn cultivirten, Arbeitsfeldes die Initiative.

Schwegler eröffnete die Erklärungen der Tübinger Schule mit der Behauptung, das Verwandtschaftsverhältniss der synoptischen Evangelien werde wohl nie völlig aufzuhellen sein; wenn aber einiges Licht in die verwickelte Frage gebracht werden könne, sei dies jedenfalls nur zu erreichen vermöge einer Zusammenstellung der synoptischen Evangelien mit jenen Verhältnissen und Controversen, in welchen sich die älteste christliche Kirche überhaupt bewegte.[1] In engster Beziehung auf diese Verhältnisse stehe nun aber die Ueberlieferung von einem petrinischen Einfluss auf die Abfassung des zweiten, von einem paulinischen auf die des dritten Evangeliums; bei näherer Betrachtung erweise sich freilich Marcus vielmehr als Epitomator, und der wahre Repräsentant des Judenchristenthums sei Matthäus, ein Buch, das mit dem Hebräerevangelium in nächste Verwandtschaft gebracht wurde.[2] Sonach sind die Evangelien Tendenzschriften, aus der Ansammlung und verschiedenartigen Färbung bruchstückartiger Ueberlieferungen entstanden.[3] In dieser Richtung hatte demnach Schwegler, der schon 1846 seine Resultate zusammenfassen konnte,[4] beinahe auf allen Punkten Baur vorgearbeitet.

Auch Baur betrachtete in seinem, hier einschlägigen, Hauptwerke[5] den Matthäus als den ursprünglichsten Evangelisten, seine Schrift als die relativ glaubwürdigste Darstellung der Geschichte Jesu, insofern sie noch viele ächte Reden, wie z. B. c. 5—7. 13 enthalte und in solchen Theilen auf apostolischen Quellen beruhe. So sehr aber dieses Evangelium sich demnach dazu eignete, Grundlage der übrigen zu werden, so dürfen wir doch nicht vergessen, dass es in seiner jetzigen Gestalt selbst schon durch ein Medium hindurchgegangen ist, das wir nicht mehr zu durchschauen im Stande sind. Es gehört nämlich zu den Grundvoraussetzungen der Tübinger Aufstellungen eine Traditionshypothese, welche den evangelischen Geschichtsstoff als ein, jedweder willkürlichen Gestaltung fähiges, Product der Ueberlieferung auffasst; die hauptsächlichste Aufgabe dieser Kritik besteht daher darin, aus den Eigenthümlichkeiten der einzelnen schriftlichen Fixirungen der Traditionen nach den Parteigegensätzen zu forschen, auf die sie zurückzuführen sein möchten. So war also das älteste, aramäisch geschriebene, Werk jenes apostolische *εὐαγγέλιον καθ' ἑβραίους*, welches vollkommen die Anschauungen des Ebionitismus darbot und unter dem Namen des

1) Theologische Jahrbücher, 1843, S. 235 f. — 2) A. a. O. S. 233. 236 ff. — 3) A. a. O. S. 265. — 4) Nachapostolisches Zeitalter, I, S. 197—259. 455—481. II, S. 39—73. — 5) Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, 1847.

Matthäus oder des Petrus cursirte. Aus diesem Originalwerke gingen dann andere Recensionen hervor, namentlich auch unser griechischer Matthäus, welcher als freie Bearbeitung des, seines streng judenchristlichen Charakters entkleideten, Hebräerevangeliums gelten muss, daher der kanonische Matthäus sowohl judaistische, als universale Elemente enthält, so dass er, weil das Judaistische mit dem Nationalen überhaupt zusammenfällt, als keine Tendenzschrift im strengen Sinne des Wortes gelten darf.

Ein, vom kanonischen Lucas zu unterscheidender, Urlucas folgte als zweites Werk; derselbe erscheint auch hier, wie beim »sächsischen Anonymus«,[1] als eine rein paulinische Tendenzschrift. Auf Grundlage dieses Urlucas und des kanonischen Matthäus entstand nun aber zunächst unser Marcus, ein im Interesse der Neutralität geschriebener, die beiderseitigen Spitzen abbrechender oder umgehender, Auszug. Doch schreibt Marcus nicht geradezu ab; er giebt oft mehr, hat aber keine neuen Quellen, keine »eigenen Mittel«, sondern spinnt blos einzelne Züge weiter aus in meist rationeller Weise.[2]

Erst jetzt entstand unser kanonischer Lucas, dessen sehr verschiedenartige Elemente auf Grund des marcionitischen Lucas geschieden sein wollen; die bisher schon als paulinisch erkannten Züge des Evangeliums werden daher in den Urlucas verlegt, während die mehr judaisirenden Stellen einem unionistisch gesinnten Redactor zur Last fallen.[3]

8) Diese Tendenzkritik hielt es im Allgemeinen mit der, damals eben in Misscredit kommen wollenden, Griesbach'schen Hypothese,[4] im richtigen Gefühl, dass eine Anerkennung irgend welcher Selbstständigkeit des Marcus ihr tödtlich sein werde.[5] In ihren eigenthümlichen Aufstellungen fand diese Kritik aber fast blos innerhalb der Tübinger Schule Beifall, ward, ohne einer recht umfassenden Theilnahme sich zu erfreuen, in den »Theologischen Jahrbüchern« verhandelt, von den Apologeten aber verworfen, ohne in ihrer Beweisführung wirklich erschüttert zu werden. Diesem letzt angedeuteten mühelosen Geschäfte lagen namentlich ob einerseits Thiersch, der zuerst mit der Gieseler'schen Mündlichkeit,[6] dann mit Eingehen in die Marcushypothese, die er als festen Wall zur Vertheidigung der geschichtlichen Wahrheit des Evangeliums preist, womit er aber dennoch die Echtheit des griechischen Matthäus vereinigen zu können glaubt,[7] die überall einsinken-

1) S. 571 ff. 574 ff. 620 f. — 2) S. 548 ff. — 3) S. 428 ff. 502 ff. — 4) Schwegler: Theologische Jahrbücher, 1843, S. 203 ff. Nachapostolisches Zeitalter, I, S. 457 ff. Baur: Evangelien, S. 548 ff. Marcusevangelium, S. 110 ff. Theologische Jahrbücher 1853, S. 54 ff. — 5) Vgl. Weisse: Evangelienfrage, S. 73. — 6) Versuch zur Wiederherstellung des historischen Standpunktes für die Kritik des Neuen Testamentes, 1845, S. 119 ff. — 7) Kirche im apostolischen Zeitalter, 1852, S. 100—104.

den Trümmer der traditionellen Vorstellung stützen wollte; andrerseits Hengstenberg, der in charakteristischer Weise den, oben gekennzeichneten, Standpunkt Hugs aufs Neue einnahm.[1]

Ein weiteres Stadium in der Behandlung unserer Frage beginnt 1849 mit Ewald.[2] Er hat die Forschung zuerst wieder aus einer Sackgasse herausgeführt, in welche sie sich vermöge der Tendenzkritik verirrt hatte, hätte sie sogar noch rascher und allseitiger in andere Geleise fügen können, wenn er so manche tüchtige Vor- und Mitarbeit wie z. B. Wilke's Buch[3] hätte beachten wollen. Die Tübinger Kritik hatte, indem sie das Räthsel der Evangelienbildung durch dogmatische Analyse zu lösen strebte, die eigentlich kritische Seite an der Sache fast gänzlich vernachlässigt. Von Sprachvergleichung und allen jenen, auf das Gebiet des Formellen fallenden, Untersuchungen und Beobachtungen, die jeder, aus sachlichen Gründen entnommenen, Entscheidung vorangehen müssen, hatte die Tübinger Kritik, von dem einzigen Zeller abgesehen, fast völlig Umgang genommen; überall war es nur die Tendenz, der man nachspürte, bis in das harmloseste Detail der unscheinbarsten Nachricht herein. Dies war es, was der, gegen seine frühern Collegen von Tübingen leidenschaftlich eingenommene, Ewald als »niedrige Gesinnung«, als »viehische Wildheit« der »trübseligen Tübinger Schule« bezeichnete, der gegenüberzutreten er sich gedrungen fühlte. Dabei hat er das gute Bewusstsein, keine unüberwindlichen Schwierigkeiten zu finden. »Nichts ist verhüllt, was nicht aufgedeckt, noch verborgen, was nicht offenbar würde« — mit dieser, jedoch schon vom »sächsischen Anonymus« vorweggenommenen, Losung geht er an die Arbeit. Bei einer schon so vielfach ventilirten Frage verstand es sich freilich von selbst, dass auch Ewald nur theilweise einen neuen Weg einschlagen konnte. Obwohl er daher seine Vorgänger ignorirt, beschreibt er doch die Anfänge der historischen Literatur ähnlich, wie Schleiermacher. Er geht von der Tradition und ihren Trägern, den Reiseevangelisten, aus, weist auf das entstehende Bedürfniss hin, theure Erinnerungen zu fixiren, die einzelnen Erzählungen aber zu verbinden. So kam es zu einer gruppenweisen Aufzeichnung von Hauptpunkten, z. B. der Leidensgeschichte. Endlich versuchte man, diesen ganzen Erzählungsstoff in grösseren Zusammenhang zu bringen. Einen solchen Erstlingsversuch stellte die erste erkennbare Quelle Ewald's dar. Dieselbe war ur-

1) Evangelische Kirchenzeitung, 1858, S. 627 ff. Das Evangelium des heiligen Johannes, I, S. 93. — 2) »Ursprung und Wesen der Evangelien« in den Jahrbüchern I, S. 113–154. II, S. 180–224. III, S. 140–146. — Die drei ersten Evangelien übersetzt und erklärt, 1850 (erklärt durch neunfachen Druck das Quellenverhältniss ad oculos). — Geschichte Christus, 1855 (von uns citirt), S. IX, 103 ff. 2. Aufl. 1857, S. XI, 125 ff. — 3) Vgl. Göttinger Anzeigen, 1861, S. 1938.

sprünglich hebräisch vom Evangelisten Philippus geschrieben — eine Darstellung der merkwürdigsten Ereignisse und Reden, der »höchsten Spitzen«, um die sich der übrige Erzählungsstoff gleichsam anschwemmte — immer noch eine verhältnissmässig kurze Schrift ohne lange Reden, ohne Vorgeschichte. Dagegen traten die Momente der Taufe und der Verklärung besonders in dieser Erzählung hervor. Die Schrift wurde viel gebraucht, von Lucas in der Einschaltung benutzt, von Marcus fast ganz aufgenommen.

Indessen bildete sich gleichzeitig auch eine Sammlung von Sprüchen Jesu, die aber von vornherein gruppirt und planvoll angereiht wurden, wie dies jetzt noch aus der Bergrede, aus den Gleichnissen u. s. w. hervorgeht. Dieses denkwürdige und vollendete Werk, das Ewald sehr ausführlich beschreibt, enthielt die Aussprüche Christi fast vollständig mit kurzen, erzählenden Einleitungen. Verfasser war der Apostel Matthäus, der es hebräisch geschrieben hat. Aber schon Papias kannte mehrere griechische Bearbeitungen davon. Jedoch ist es nur eine dieser Uebersetzungen, die von allen Synoptikern, am vollständigsten jedoch von Matthäus (3. 5—7. 10—13. 23—25), gebraucht wurde.

Auf Grund beider Schriften, ohne dass dieselben übrigens vollständig aufgenommen worden wären, entstand dann drittens unser zweites kanonisches Evangelium, in dessen gerechterer Beurtheilung Ewald wieder den Faden der Forschung dort anknüpfte, wo er von den Tübingern abgerissen worden war. Nach seiner Weise erkennt Ewald darin »frische Lebendigkeit und malerische Ausführlichkeit,« »Schmelz der frischen Blume« und »volles, reines Leben der Stoffe.« Marcus, der zugleich aus dem mündlichen Berichte des Petrus Manches aufnahm, hat dieses erste Evangelium in Rom verfasst. Aber unser jetziger Marcus ist nicht mehr ganz der ursprüngliche, sondern theils (z. B. 1, 2. 16, 9—20) interpolirt, theils abgekürzt. Ja — nach späterer Modification — wäre Marcus sogar erst in einer dritten Gestalt, die er nach Erscheinen des Matthäus erhielt, in den Kanon gekommen.[1]

Da indessen diese Schrift, wie auch die erste Quelle, doch nur äusserliche Daten zusammenreihte, mussten jetzt auch die »Höhen der Geschichte« zur Darstellung kommen, es mussten die der inneren Herrlichkeit Christi entsprechenden Momente fixirt werden. Dazu bot zwar auch Marcus Ansätze, wenn er z. B. die Verklärung erzählt und den Vorhang im Tempel zerreissen lässt. Aber eine ganze Reihe von Höhebildern, die himmlische Fortbewegung der Geschichte darstellend, hat sich zwar später am vollkommensten im vierten Evangelium zusammengefunden; doch unterscheidet Ewald schon eine frühere vierte Quelle als ein sol-

1) Geschichte Christus, S. IX f.

ches Buch der höheren Geschichte, worin z. B. die Geschichte der Versuchung und des Todes Jesu ausführlicher erzählt, Jerusalem ἡ ἁγία πόλις (Mt. 4, 5. 27, 53) genannt wird u. s. f. Besonders Matthäus und Lucas benutzten diese Quelle.

Auf der fünften Stufe erscheint dann unser Matthäus, der alle vier Quellen, besonders die zweite, nebst einer Vorgeschichte, verarbeitete in wesentlich auf das Sammeln gerichteter Tendenz. Verfasser ist ein Judenchrist, der für Juden und Judenchristen schrieb.

Nun finden sich aber auch Spuren von wirklich poetischer Geschichtsschreibung (wie z. B. das Loblied der Maria). Ewald nimmt daher noch drei Quellen an, um die Eigenthümlichkeiten des Lucas zu erklären. Das »sechste, nachweisbare Buch« soll sich übrigens durch Lieblichkeit und Zartheit der Rede, das siebente durch abgerissene, schwerfällige Diction auszeichnen, während gewisse Reste in ein achtes, aramäisch geschriebenes, verwiesen werden.

Als Abschluss des synoptischen »Schriftthums« erscheint nun neuntens Lucas, ein grosses Sammelwerk, dessen Grundlage die genannten Quellen mit Ausnahme des Matthäus bildet; seine Eigenthümlichkeiten erklären sich aus den letztgenannten Büchern vollkommen.

9) Es folgt eine Reihe von Auseinandersetzungen, aus welchen neue Mittelgestaltungen hervorgingen. Dabei drehte sich die Hauptfrage immer entschiedener um Marcus. Die Combinationen von Baur fanden innerhalb der Schule selbst Widerspruch. Hilgenfeld stellte den zweiten Evangelisten jetzt wieder in die Mitte zwischen Matthäus und Lucas, that seine Unabhängigkeit von Lucas klar dar und versuchte, in die innere Oekonomie des Marcus tiefer, als bisher geschehen war, einzudringen. [1] In einem fünfjährigen Streit mit Baur hat er seine Position im Ganzen siegreich behauptet und zugleich die, von den Tübingern statuirten, Gegensätze gemildert. War doch schon dies ein Schritt näher zur Möglichkeit einer concreteren Auffassung der evangelischen Geschichte, dass Hilgenfeld's Methode, — die er im Gegensatz zu Baur's Tendenzkritik die literarhistorische nennt — nicht sowohl in dem Spätesten, dem vierten Evangelium, als vielmehr in dem Aeltesten und Ursprünglichsten ihren Ausgangspunkt findet und von da aus hauptsächlich zwei Positionen vertheidigt. Einmal soll der apostolische Kern des ersten Evangeliums, eine streng judenchristliche Schrift, die in unserem Matthäus eine universalistische Bearbeitung erlitt, den An-

1) Das Marcusevangelium, 1850. — Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justins, 1850. — Theologische Jahrbücher, 1852, S. 102—132. 259—293. — Die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung, 1854. — Das Urchristenthum, 1855, S. 14 ff. — Theologische Jahrbücher, 1857, S. 417 ff. — Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1861, S. 178 ff.

fang aller Evangelienbildung bezeichnen, und zweitens soll der stetige Fortschritt der evangelischen Geschichtschreibung wesentlich an der Stellung des Marcus vor Lucas hängen, so dass in dem milden Petrinismus des Marcus eine Versetzung des ersten kanonischen Evangeliums mit Traditionen der römischen Kirche, im Lucas aber eine Bearbeitung aller früheren Quellen im entschieden paulinischen Sinne vorliege. So sehr nun der Verfasser bemüht ist, dieses Verfahren als ein von der Tübinger Kritik genau zu unterscheidendes darzustellen, und so sicher anzuerkennen ist, dass Hilgenfeld hinsichtlich des zweiten Evangeliums, das er wenigstens nicht mehr aus Lucas erklärt, und des dritten, dem er keinen marcionitischen Lucas vorangehen lässt, einen Fortschritt über Baur angebahnt hat, so vollkommen eins ist doch seine Methode mit der Baur'schen hinsichtlich des ersten Evangeliums, dessen Entstehungsweise er nicht etwa aus eingehender Vergleichung mit dem Text des Marcus und Lucas, sondern kurzer Hand aus den verschiedenen dogmatischen Standpunkten zu bestimmen sucht, die er in demselben wahrnimmt.

Baur begriff daher nicht, wo das Recht einer solchen, im Princip doch übereinstimmenden, Abweichung von seinen Aufstellungen liegen solle und protestirte gegen jede Vermittlung, indem er die Griesbach'sche Hypothese nur desto fester hielt,[1] während nunmehr Ritschl — auch über Hilgenfeld hinausgehend und im Widerspruch mit den Antecedenzien seiner eigener Forschung[2] — in einer epochemachenden Abhandlung den Marcus geradezu für die Quelle des Matthäus erklärte.[3]

Hatte schon Hilgenfeld das literarische Verhältniss an der Sache wieder mehr betont, so ging nun der gerechteste und eingehendste Vermittlungsversuch von Karl Reinhold Köstlin aus, einem Schüler Baur's und billigen Beurtheiler Ewald's. Richtig fühlt er, dass eine Beurtheilung blos nach der doctrinellen Tendenz ebenso einseitig sei, als auf anderer Seite die rein literarische Untersuchung. Indem er daher auf dem Wege angestrengter Detailuntersuchung eine kunstvolle und complicirte Combination des qualitativen und des quantitativen Maassstabes herzustellen strebt, gelangt er zu Resultaten, die ebenfalls in der Mitte liegen zwischen den bisher aufgetretenen Gegensätzen.[4] Wie Ewald nimmt er eine grosse Anzahl von Quellenschriften und Mittelgliedern an, unter

1) Das Marcusevangelium, 1851. — Theol. Jahrbücher, 1853, S. 54 ff. — Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1859, S. 373 ff. — Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, 1860, S. 24 f. — Tübinger Schule, S. 51. — 2) Vgl. das »Evangelium Marcions,« S. 174. — 3) »Ueber den gegenwärtigen Stand der Kritik der synoptischen Evangelien« in den Theologischen Jahrbüchern, 1851, S. 480—538. — 4) Ursprung und Composition der synoptischen Evangelien, 1853, S. 2—5.

denen besonders der (papianische) Urmarcus hervorragte. Aus einer Verschmelzung desselben mit der mündlichen Tradition und der Redesammlung des Matthäus resultirte dann unser Matthäus. Während daher die Redesammlung noch dem Standpunkt des Urchristenthums angehört, stellte Urmarcus einen halben (petrinischen) Universalismus dar, Matthäus endlich ist ganz correct katholisch. Auf Grundlage des Urmarcus entstand zunächst das Petrusevangelium; und, alle genannten Quellen benutzend, wurde Lucas in Kleinasien componirt. Unser kanonischer Marcus dagegen erscheint im Allgemeinen, ganz wie bei Baur, als Epitomator des Matthäus und Lucas, nur dass er zugleich als selbstständige Umarbeitung des Urmarcus auftritt. So vereinigt Köstlin alle drei möglichen Stellungen des Marcus, indem er einen Urmarcus postulirt, allen Synoptikern vorangehend, ein Petrusevangelium, das den Uebergang von Matthäus zu Lucas bildet und einen Epitomator in Griesbach'scher Weise. Der einfache Grund dieser überkünstlichen Construction ist aber der, dass ihm die Griesbach-Baur'sche Ansicht a priori feststeht, während er a posteriori bemerkt, dass sie nicht überall ausreicht. [1]

Wenn sonach Köstlin in seinem Vermittlungsversuch manchmal näher zu Ewald rückt, als zu Baur, so hat seinerseits Guericke gegen die, auch von Köstlin noch im Uebermaass bewerkstelligte, Einschiebung von so zahlreichen Mittelgliedern, Protest eingelegt. [2] Höchstens zur Erklärung des Gemeinsamen zwischen Matthäus und Lucas ist nach Reuss eine solche Quelle anzunehmen; im Uebrigen sieht er in unserem Marcus die nicht sehr tief gehende Umarbeitung einer älteren Schrift des Marcus unter Benutzung anderer Quellen. Auf Grundlage der Spruchsammlung aber und wahrscheinlich unseres Marcus entstand dann der kanonische Matthäus. [3]

Noch einfacher glaubt Meyer, früher ein Anhänger Griesbach's, der aber seit 1853 zu Ewald hält, [4] das Quellenverhältniss bestimmen zu können, indem er — was Reuss leugnet [5] — geradezu den Matthäus von Lucas benutzt werden lässt; dagegen setze Marcus die Spruchsammlung voraus und sei selbst wieder die Grundlage für den

1) S. 334 f. — 2) Gesammtgeschichte des Neuen Testamentes, 2. Ausg. 1854, S. 240 f. — 3) Geschichte der heil. Schriften des Neuen Testamentes, 3. Ausg. 1860, S. 174 ff. 189 ff. — Nouvelle revue de Théologie, II, S. 15—72. Hiermit sind zu vergleichen die Bemerkungen von Scherer über die Synoptiker in derselben Zeitschrift III, S. 306—321. 371—383. IV, S. 36—60. 65—77. 339—349. — 4) Meyer war früher Anhänger der Griesbach'schen Hypothese, ging aber in der dritten (1853) und vierten (1858, von uns citirten) Auflage seines Commentars zu Matthäus, sowie in der dritten (1855) und vierten (1860, von uns citirt) zu Marcus und Lucas über. — 5) Geschichte, S. 191. — Revue de Théologie, X, S. 65 ff. XI, S. 165 ff. XV, p. 1 ff.

griechischen Matthäus und für Lucas, so jedoch dass Matthäus, der durch allmälige Erweiterung der λόγια entstand, blos der Form nach abhängig von Marcus sein soll, während der von ihm gelieferte Stoff an sich auch ursprünglicher, als der des Marcus, sein kann. [1]

Mehr oder minder in dasselbe Fahrwasser der Marcushypothese lenkten die neuesten Bearbeiter der synoptischen Frage ein: Tobler, der den Matthäus aus Marcus und der Spruchsammlung zusammengearbeitet sein lässt, den Lucas aber als späteres Sammelwerk betrachtet;[2] Plitt, der sich an Ritschl's Untersuchungen anschliesst;[3] und namentlich Weiss, der jedoch zwischen Matthäus und Marcus ein wechselseitiges Abhängigkeitsverhältniss, oder vielmehr eine gemeinsame Quelle Beider, neben der Matthäus aber doch noch den Marcus brauchte, annehmen zu müssen glaubt.[4] Nachweis dieses Verhältnisses vermittelst einer genauen Analyse der parallelen Abschnitte ist daher Hauptinhalt seiner fleissigen Arbeit. Auch Bunsen's »Bibelwerk« sieht in Marcus den einfachsten Typus der ältesten Ueberlieferung, dem Matthäus, als Vertreter der ersten Gemeindeanschauungen, in der Ordnung des Kanons den Rang ablief. [5]

Als mehr oder weniger ausserhalb dieses Zusammenhangs von gegenseitigen Hülfsleistungen zur Erreichung gemeinsamer Resultate stehend, müssen noch einige Erscheinungen Erwähnung finden, von denen etliche als Nachtriebe der Tendenzkritik auftreten. Doch gilt dies nicht von einem Aufsatz Kalchreuter's, der jedes schriftstellerisch vermittelte Abhängigkeitsverhältniss überhaupt leugnet und die Einheit in die christliche Erinnerung verlegt, wie die alte Orthodoxie, als deren anachronistisches Echo der Aufsatz gelten kann, sie in den erinnernden Geist verlegt hatte.[6] Dagegen macht Volkmar jetzt den Marcus wieder zum Urevangelisten.[7] Als man an der apostolischen Hoffnung auf die baldige Parusie anfing, irre zu werden, schrieb Marcus, um die Blicke von der Zukunft in die Vergangenheit zu wenden, das »urchristliche Epos von der ersten Parusie« in paulinischem Geist. Jetzt erhob das Judenchristenthum aber aufs Neue sein Haupt und machte sich über das paulinische Evangelium hinaus wieder Luft. Zwar der »Sohn Gottes« war durch Marcus durchgesetzt, aber man identificirte diesen theologischen Begriff mit dem des Messias. So in

1) Zu Matthäus, 1858, S. 12 f. 32 ff. 36 f. — 2) Die Evangelienfrage, zur Feier des 25jährigen Bestehens der Universität Zürich, 1858, S. 18. 26 ff. — 3) De compositione evangeliorum synopticorum, 1860. — 4) »Zur Entstehungsgeschichte der synoptischen Evangelien« in den Studien und Kritiken, 1861, S. 29—100. 646—713. — 5) I, S. XL ff. — 6) »Das Urevangelium«, Jahrbücher für deutsche Theologie, 1861, S. 507—521. — 7) Die Religion Jesu, 1857, S. 195 ff. 291 ff. 347 ff. Die geschichtstreue Theologie und ihre Gegner, 1858, S. 14 ff.

judaistischem Interesse der, den Marcus überarbeitende, ursprüngliche Matthäus. In Folge einer hierdurch hervorgerufenen neuen Kraftanstrengung des Paulinismus entstand, als Antwort auf den Matthäus, unser Lucas, der aber seiner Extravaganzen wegen wenig Glück machte und daher von freisinnigen Judenchristen in unserem kanonischen Evangelium Matthäus verarbeitet wurde. Damit war aber die rechte Mitte gefunden, und wir befinden uns auf der grossen Heerstrasse der katholischen Kirche.

So meint Volkmar die Baur'schen Resultate so gründlich verarbeitet zu haben, dass allen Späteren nur noch die Nachlese übrig bleibt.[1] Uebrigens hat dann, bauend auf seine Willkürlichkeiten, Schulze eine Evangelientafel herausgegeben, die auch desshalb nicht ganz unbrauchbar geworden ist, weil sie zugleich unter dem Einflusse des Wilke'schen Buches steht.[2]

Uebrigens tritt der Volkmar'schen Kühnheit und Willkürlichkeit ziemlich ebenbürtig zur Seite die sogenannte Verfälschungshypothese des neuesten Anonymus, der unter dem Namen »Christianus« schreibt. Nach ihm hat Matthäus eine hebräische Schrift in dreifacher Form hinterlassen. Das Erste waren die *λόγια* (Jac. 5, 12. 2 Ptr. 1, 17), das Zweite die sogenannte nitrische Handschrift, deren Text später mit dem der Kirche ausgeglichen wurde, das Dritte die griechische Quelle des Papias. Diese Worte Christi sind aber im zweiten Jahrhundert von der römischen Kirche systematisch verfälscht worden. So entstand zuletzt erst nach Justin unser Matthäus, nachdem zuvor schon die Urschrift verloren gegangen war. Marcus schrieb die noch von Justin als Petrusevangelium benutzten, *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*, die älteste erzählende Schrift, welche von Marcion umgewandelt und durch spätere Einschaltungen aus Lucas zu unserem Marcus ausgestaltet wurde. Erst nach Marcion entstand unser, von der römischen Kirche verfälschter, kanonischer Lucas.[3]

Hilgenfeld hat sowohl das Ungeheuerliche in der Volkmar'schen Hypothese nachgewiesen,[4] als auch gegen Christianus mit Recht bemerkt, dass ein solcher Einfluss der frühesten römischen Kirche auf die Bildung des Kanons in's Reich des Fabelhaften gehöre.[5]

1) Geschichtstreue Theologie, S. 68. 73 f. — 2) Evangelientafel als eine übersichtliche Darstellung der synoptischen Evangelien in ihrem Verwandtschaftsverhältnisse zu einander, 1861. — 3) Der Ursprung der Evangelien nach den neuesten Forschungen für das Volk bearbeitet, 1860 (Abdruck aus der zweiten Auflage vom »Evangelium des Reichs«), S. 7 ff. 11. 19. 22. 29 ff. 37. 39 ff. 42. 51 f. — 4) Theologische Jahrbücher, 1857, S. 386 ff. 421 ff. — Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1859, S. 252 ff. 1861, S. 183 ff. — 5) Literarisches Centralblatt, 1860, Nr. 41, S. 639 ff. — Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1861, S. 197 ff.

So ist unter den competenten Grössen bis jetzt Hilgenfeld ohne Frage der Letzte auf dem Platze geblieben; er hat seine alten Ansichten unermüdlich, wie gegen Weisse,[1] Meyer,[2] Tobler,[3] Weiss,[4] so auch gegen einige kurze Bemerkungen des Verfassers vorliegender Schrift[5] vertheidigt;[6] freilich nicht ohne eine gespitzte Bemerkung bezüglich des Wagnisses, dass ein »erst 1858 auf den akademischen Lehrstuhl Gestiegener« sich Einwendungen gegen das eigene, in jahrelangen Verhandlungen mit Baur, Ritschl, Volkmar u. A. herangereifte, Urtheil erlaube. Ich besitze das Zutrauen zu meinem Gegner, er werde aus vorliegender Arbeit Veranlassung nehmen, mir wenigstens das Recht einer Berufung auf selbstständige Studien nicht mehr streitig zu machen.[7]

1) Theologische Jahrbücher, 1857, S. 381 ff. — 2) A. a. O. S. 382 ff. — 3) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1859, S. 252 ff. 1861, S. 193 ff. — 4) A. a. O. 1861, S. 195 ff. 1862, S. 10 f. — 5) Schenkel's Allgemeine kirchliche Zeitschrift, 1861, S. 395 ff. 493 ff. — 6) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1861, S. 196. 1862, S. 5—8. 33. 40. — 7) Es könnte auffallen, dass wir mit Ausnahme von Hug keines katholischen Beitrags zur Lösung unserer Frage eingehendere Erwähnung gethan haben. In der That ist es keine erfreuliche Wahrnehmung, zu bemerken, wie wenig den katholischen Theologen der erforderliche Eifer und die Lust zu derartigen Untersuchungen zu Gebote zu stehen pflegen. Selbst Adalbert Maier, dessen exegetische Leistungen auf anderem Gebiete der Verfasser gern anerkannt hat, bringt in seiner »Einleitung in die Schriften des Neuen Testamentes« (1852, S. 29 ff.) eine so dürftige, zuletzt auf Griesbach's Hypothese sitzen bleibende, Erörterung, wie man bei hermetischer Absperrung gegen die schärfere Zugluft der protestantischen Kritik nur erwarten kann. Freilich lässt sich diese Ansicht immer noch hören gegenüber Reithmayr's Behauptung, unter den verschiedenen Hypothesen, die zur Erklärung des synoptischen Verhältnisses aufgestellt worden, gebe die von Augustin aufgestellte das meiste Licht (Einleitung in die kanonischen Bücher des neuen Bundes, 1852, S. 346). Als ganz unanständig und tactlos aber sind zu bezeichnen die Manieren des Breslauer Professors Friedlieb, der in seiner »Geschichte des Lebens Jesu Christi« 1855, S. V den protestantischen Bearbeitern der evangelischen Quellen vorwirft, dass sie »statt vorhandene geschichtliche und andere Schwierigkeiten in dem Leben Jesu gewissenhaft zu lösen, oder wenn sie dies nicht vermochten, ihren Kräften mehr entsprechende Arbeiten zu suchen, sich darin gefielen, Schwierigkeiten aller Art zu häufen etc.« Es fehlte in der That nur noch, dass man zu der totalen wissenschaftlichen Impotenz, von welcher das genannte Buch Zeugniss ablegt, derartige windbeutelige Verachtungsphrasen hinzufügte über Leistungen, deren Maasse man gar nicht übersehen kann: so musste der widrige Eindruck aufs Höchste gesteigert werden, den jeder anständige Mensch immer wieder aufs Neue empfindet, wo er sieht, dass ein schimpfliches Kokettiren mit wissenschaftlicher Methode und Form sich es im Ernst einfallen lassen darf, mit dem entschlossenen Streben nach ganzer und voller Wahrheit zu rivalisiren.

§. 4. Die heutige Gestalt des Problems.

Es ist im gegenwärtigen Moment der Entwicklung nicht mehr nöthig, die aufgeführten Erklärungsversuche der Reihe nach, jeden einzelnen mit gleicher Ausführlichkeit, zu behandeln, da sie sich theilweise bereits unter einander selber zerrieben haben. Ein guter Theil des erwähnten kritischen Materials gilt heutzutage anerkanntermaassen als ausgebrannte Schlacke, an der das Feuer der Kritik sein Werk definitiv gethan hat. Indem wir daher vor Allem die brennenden Fragen von den bereits verlöschten zu scheiden uns bemühen, bringen wir zugleich die Masse der einzelnen Hypothesen in Reihe und Glied; wir stellen allgemeine Kategorien auf, um für das Einzelne forthin desto umfassendere Gesichtspunkte zu gewinnen.

Schon Eichhorn hat das Dilemma aufgestellt: entweder haben sich die Drei unter einander gebraucht, oder sie hängen von einer gemeinschaftlichen Quelle ab; [1] d. h. entweder ist die Verwandtschaft eine unmittelbare, begründet durch den Gebrauch, den ein Evangelist von den Schriften des, resp. der andern machte, oder sie ist eine mittelbare, begründet durch den Gebrauch einer, vielleicht auch mehrerer gemeinsamer Quellen. Als Tertium liesse sich dann eine Combination beider Möglichkeiten denken, wie solche ja auch in der That versucht worden ist.

I. Wir beginnen mit der Untersuchung des vorausgesetzten Urevangeliums, und zwar zunächst des schriftlichen.

Rein unmöglich ist nun jedenfalls die erste Hypothese Eichhorn's; denn unsere Evangelien können keine Uebersetzungen sein. Uebersetzungen werden an der Gezwungenheit der Diction und an Sprachfehlern erkannt; beide Kriterien lassen aber keine Anwendung auf die Synoptiker zu. Am wenigsten können unsere Evangelien als von einander unabhängige Uebersetzungen gelten; dies beweisen die gemeinsamen schwierigen Ausdrücke. Welch ein wunderbarer Zufall wäre es z. B., dass die hebräischen Aoriste mit derselben griechischen Zeitform von allen Dreien wiedergegeben werden! oder dass dieselben Präpositionen, dieselben seltenern Flectionen an bestimmten Stellen von allen Dreien in Anwendung gebracht sind! Wie auffallend, dass das hebräische מחר in gleicher Weise Mt. 6, 11 und Lc. 11, 3 mit dem befremdlichen Worte ἐπιούσιος übersetzt wurde! Nicht minder lassen sich auch die übereinstimmenden Citate nur erklären auf Grund eines gemeinsamen Textes.

1) Einleitung, I, S. 155.

Eine Umarbeitung dieser Hypothese war daher schlechterdings geboten. Eichhorn liess somit den Matthäus zuerst aramäisch schreiben und dann mit Hülfe des griechischen Urevangeliums seine Schrift in's Griechische übersetzen. Aehnlich beruhen auch die anderen Evangelien zuletzt auf gemeinsamen Uebersetzungen.

So angesehen hat die Hypothese vom schriftlichen Urevangelium einen unvergänglichen Wahrheitskern, indem sie auf an sich ganz richtigen Beobachtungen beruht. Denn Eichhorn geht von den Stücken aus, in denen alle Drei sich treffen. Solche stellenweise Uebereinstimmung kann aber nicht blos daher rühren, dass die Verfasser durch persönliche Gegenwart oder durch mündliche Ueberlieferung eine gleich umfassende Kenntniss von den Begebenheiten gehabt hätten. Vielmehr wenn sonst Geschichtschreiber als Zeugen oder Referenten derselben Thatsachen auftreten, pflegt jeder nach seinem individuellen Charakter, von seinem eigenthümlichen Gesichtspunkte aus, mit seiner Auswahl, mit seinen Worten zu erzählen. Hingegen findet sich in den Evangelien eine derartige Uebereinstimmung in Beziehung auf Form und Inhalt, namentlich auch in der Anreihung ganzer Folgen von Begebenheiten, dass dieselbe sich nur unter Voraussetzung des gemeinsamen Gebrauchs schriftlicher Denkmäler erklären lässt. [1]

So gewiss aber die Harmonie der Synoptiker von der Art ist, dass sie gemeinsame literarische Quellen erfordert, so werden doch die Differenzen bei Eichhorn zu künstlich erklärt durch Einschiebung einer langen Reihe von Mittelgliedern, deren Existenz zur völligen Unmöglichkeit wird, wenn sie alle in einen so kurzen Zeitraum verlegt werden sollen, wie Eichhorn in Abhängigkeit von der kirchlichen Tradition über die Entstehung unserer Evangelien verlangt. Aber auch abgesehen davon, fragt man doch wohl: wenn die Verfasser dieser Mittelglieder die Urschrift variirten, warum konnten es nicht gleich unsere Synoptiker selbst thun? warum sollen Matthäus, Marcus, Lucas von ihren Quellen nur unter der Bedingung abweichen dürfen, dass schon zuvor ein Urmatthäus, ein Urmarcus, ein Urlucas Dasselbe gethan haben? Von Eichhorn datirt eben jenes, auch noch lange nachher bemerkbare Streben, die Verwandtschaftsverhältnisse auf eine, die Willkürlichkeit und Selbstständigkeit der einzelnen Evangelisten so viel wie möglich ausschliessende, Weise zu erklären, als ob die Willkür oder Selbstständigkeit weniger Willkür oder Selbstständigkeit sei und in dem Maasse begreiflicher werde, als wir sie auf Rechnung von unbekannten, statt bekannten, Grössen bringen. Diese, den Fortschritt der Evangelienbildung nach rein quantitativem Maassstabe bemessende, Methode führte

1) Einleitung, I, S. 154 f.

zuletzt dahin, die Verfasser unserer Evangelien in ein ganz mechanisches Verhältniss zu ihren Quellen zu setzen und sie mit kleinlicher Pedanterie zu Werk gehen zu lassen. Mit Recht erklärt Schleiermacher, er könne sich nicht denken »unsere guten Evangelisten von 4, 5, 6 aufgeschlagenen Rollen und Büchern, in verschiedenen Zungen noch dazu, umgeben, abwechselnd aus einem in's andere schauend und zusammenschreibend,« ganz nach Art »einer deutschen Bücherfabrik des XVIII. oder XIX. Jahrhunderts.«[1] Dazu kommt dann noch die complicirte Künstlichkeit, womit jene Mittelglieder in's Leben gerufen und in Reihe und Glied gestellt werden. Hier gerade wird eine Menge historischer Facta vorausgesetzt, für die sich keine Zeugnisse aufführen lassen. Der wirklichen Entstehung unserer Evangelien würde auf diese Weise ein so reicher Literaturapparat vorangegangen sein, wie wir — auch abgesehen von dem Mangel bestimmter Zeugnisse — ihn schon von vornherein in die unschriftstellerische Zeit von circa 70 n. Chr. nicht hineinverlegen können. Die Hypothese führt also einen willkürlichen Bau mit willkürlichen Materialien in eine willkürliche Höhe. Was nicht willkürlich daran ist, Das ist blos das Fundament der Beobachtung.

Ausserdem haben die bedeutendsten Gegner der Eichhorn-Marsh-Gratz-Bertholdt'schen Hypothesen (also namentlich Hug, Gieseler, Schleiermacher, De Wette, Wilke) mit Recht geltend gemacht, dass die Vorstellung eines derartigen schriftlichen Urevangeliums in sich selbst unhaltbar sei. Schneidet man nämlich aus den Synoptikern die gleichartigen Elemente heraus, so erhält man ein ziemlich mageres Gerippe, worin z. B. die Auferstehung fast so gut, wie gar nicht, berührt wäre. Mit einem solchen Schema aber hat die urchristliche Geschichtsschreibung allerdings nicht anfangen können. Ja es lässt sich dies Experiment gar nicht wirklich anstellen. Es ist, wie ein Vorblick auf unsere Tafel in §. 5 zeigen mag, unmöglich, blos aus dem Context aller Drei das ihnen Gemeinsame herauszuschneiden und zu einem in sich zusammenhängenden Ganzen zu verbinden.

Ferner soll der Zweck einer solchen Aufzeichnung in der Mission gelegen haben; nach Bertholdt war das Formular sogar von den Aposteln selbst aufgesetzt worden, als »Normalbuch des Apostelvereins,« »ganz der Analogie des Alterthums gemäss; denn auch andere Consociationen (im Alterthum), die sich dem öffentlichen Unterrichte widmeten, hatten ihre Societätsschriften.«[2] Diese Schrift sollte dann den Missionaren zugleich zur Beglaubigung dienen. Aber hierfür kam es doch jedenfalls nicht an auf ein solches breviarium vitae Jesu Christi. Nach Act. 15, 27 ff. hat man nicht Schriftstücke den Sendboten zur

1) Versuch, S. 6 (5). — 2) Einleitung, III, S. 1206.

Beglaubigung mitgegeben, sondern vielmehr Sendboten zur Beglaubigung von Schriftstücken. Uebrigens war auch die früheste Predigt in erster Linie dogmatischen, nicht historischen Inhalts.

Von minderer Bedeutung war es, wenn man die Hypothese auch aus dem Neuen Testament selbst glaubte widerlegen zu können. Das gänzliche Stillschweigen desselben und des ganzen christlichen Alterthums liesse sich auch sonst noch erklären. Freilich ist es Täuschung, wenn Bertholdt bei Paulus 1 Kor. 11, 23—25. 1 Thess. 4, 3 und in den ἀπομνημονεύματα des Justin Spuren des Urevangeliums finden will;[1] aber, wenigstens unter den oben angegebenen historischen Voraussetzungen, liessen sich in der Apostelgeschichte Andeutungen davon erwarten. Dass dagegen Luc. 1, 1—4 kein Urevangelium erwähne, dass nach 1 Thess. 2, 13. Röm. 10, 14—18 die älteste evangelische Verkündigung eine mündliche gewesen sei, dass Papias davon schweige u. s. f. sind doch nur Argumente, die höchstens in Verbindung mit anderen einiges Gewicht erlangen könnten. —

Uebrigens fällt unter die Kategorie des schriftlichen Urevangeliums auch die Summe schriftlicher Aufsätze — Memorabilien oder Diegesen genannt — die man als gemeinsame Grundlage der Synoptiker hat aufstellen wollen. Doch hat selbst Schleiermacher, der gewandteste Vertreter dieses Standpunktes, seine Theorie nur in Beziehung auf Lucas durchgeführt, ohne ihr eine deutliche Beziehung auf das Verwandtschaftsverhältniss im Ganzen zu geben. Während sich daher bei Eichhorn die Harmonie, nicht aber die Differenz der Synoptiker erklärt, so tritt bei Schleiermacher nur die Ursache der Differenzen, nicht aber der, in Anordnung und Abtheilung des Ganzen sich offenbarenden, Uebereinstimmung zu Tage, wie denn auch, was er in seiner »Einleitung« über das Verwandtschaftsverhältniss der Synoptiker sagt, in keiner Weise etwas Genügendes enthält.[2]

Abgesehen aber von dem §. 19, Nr. 6 zu erweisenden einheitlichen Sprachgebrauch des ganzen Evangeliums, lässt sich nichts beweisen aus jenen Formeln, an denen Schleiermacher die Grenzscheide zwischen zwei kleinen, aneinandergereihten Quellen entdecken wollte. Er hielt sich dabei besonders an solche Stellen, wo Lucas sich von speciellen Thatsachen zu allgemeinen Notizen wendet, und verfuhr nach dem Kanon, dass eine fortlaufende Erzählung vom Einzelnen nicht in's

1) A. a. O. S. 1208 ff. — 2) Vgl. gegen Schleiermacher: Allgemeine Literaturzeitung, 1817, Nr. 283. — Planck: Observationes de Lucae evangelio, 1819. — Roediger: Symbolae ad N. T. evangelia, 1827. — Wilke, S. 476 ff. 517 ff. 561 ff. — Strauss: Charakteristiken, S. 45 ff. — Ritschl: Evangelium Marcions, S. 211 ff. — Bleek, Einleitung, II, S. 240.

Allgemeine überspringen werde, ausser wenn sie zugleich den Gegenstand ganz verlasse. So oft daher eine vorangehende Erzählung mit einer allgemeinen Schlussformel beendigt wird, folgert Schleiermacher, dass nun im Folgenden ein anderer Erzähler anhebe, als derjenige war, der die Schlussformel geschrieben.[1] »Allein dieser verliess ja dort wirklich den Gegenstand, nämlich im engeren Sinne diese bestimmte Geschichte eines einzelnen Wunders z. B., um hierauf, innerhalb desselben Gegenstandes im weiteren Sinne, zu anderen Einzelheiten, z. B. Wundergeschichten, überzugehen.«[2] So folgt z. B. nach der Heilung des Dämonischen in Kapernaum die Schlussformel 4, 37 *καὶ ἐξεπορεύετο ἦχος περὶ αὐτοῦ εἰς πάντα τόπον τῆς περιχώρου.* Aber es folgt nun die Geschichte von der Schwiegermutter des Petrus, die sich ganz anerkanntermaassen unmittelbar an das Vorhergehende anschliesst und mit diesem dieselbe allgemeine Situation (erstes Auftreten in Kapernaum) gemein hat, als selbstständige Quellenschrift betrachtet aber mehr als Duodezformat voraussetzt. Daher wird Schleiermacher selbst zuweilen seiner Theorie untreu, wenn er z. B. die Schlussformel 8, 15 nur für eine partielle erklärt, weil im Folgenden Rückweisungen auf das in jener Formel Abgeschlossene sich finden.[3] Der Grundsatz lässt sich also im concreten Fall nicht durchführen, und ist auch an und für sich nicht haltbar. Denn, auch wo der Gegenstand wirklich ein anderer wird, lässt Dies keineswegs darauf schliessen, dass zwei Aufsätze verschiedener Verfasser zusammengestellt worden sind. »Hier könnte eben so gut derselbe Schriftsteller einen Abschnitt in jener Weise schliessen und nun auf etwas Anderes übergehen.«[4] Von derselben mehr als zweifelhaften Beschaffenheit sind die Schleiermacher'schen Kriterien fast durchweg. Beispielshalber meint er, Lucas 20 und 21 müsse ursprünglich eine isolirte Aufzeichnung gebildet haben, weil erst 22, 2 das Osterfest erwähnt werde, was schon 20, 1 hätte geschehen müssen, wenn Alles in einem Zusammenhang geschrieben worden wäre.[5] »Aber dort (20, 1) war ja das Fest noch nicht so nahe, als hier (22, 1), und die Nähe desselben, sofern sie eine Gelegenheitsursache für Judas ward, konnte dort noch nicht erwähnt werden, und eben Dies, dass der Erzähler diese Erwähnung noch aufschob, giebt den Beweis, dass er der postulirte Fragmentist nicht, sondern der Schreiber eines Evangeliums war, der seinen Bericht fortzusetzen im Sinne hatte. Wie könnte man auch die beiden Capitel Lucas 20 und 21 für eine isolirte Aufzeichnung halten, da sie ja aller Zeitbestimmung ermangeln (denn dass sie in die Tage vor dem Pascha gehören, erfährt man erst Lucas 22, 1), und der

1) Versuch, S. 21 (16). — 2) Strauss: A. a. O. S. 45. — 3) Versuch, S. 123 (90). — 4) Strauss, S. 46. — 5) S. 251 (183).

Anfang 20, 1 ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν ganz sichtbar auf ein Vorhergegangenes zurückweist? «[1]

Dagegen hat Schleiermacher da kein Auge für Fugen und Einschnitte gehabt, wo sie wirklich sind. So überbrückt er den Uebergang von 8, 3 zu 8, 4 mit der Fiction, als sollten die Gleichnisse vom guten Land und die Geschichte von den Verwandten Jesu zur Verherrlichung der 8, 13 genannten Frauen dienen,[2] während in Wahrheit an dieser Stelle eine Einschaltung abschliesst, und Lucas wieder zur Haupterzählung zurücklenkt. Dass nun freilich schon diese Quelle einen zum Theil fragmentarischen Charakter trägt, Bruchstück an Bruchstück anreiht mit ganz ähnlichen Anfangs- und Schlussformeln, wie Schleiermacher sie im Lucas wahrnimmt: in diesem Umstand haben wir die eigentliche Veranlassung zur Entstehung der Diegesenkritik und zugleich den Grund ihres Scheins von Wahrheit, so weit ein solcher ihr zukommt, zu erkennen. Während aber, wie wir sehen werden, in seiner zusammenhängenden Hauptquelle jene Bemerkungen mehr zur Verknüpfung der einzelnen Abschnitte, als zu ihrer gegenseitigen Abstossung dienen, indem sie die Allmähligkeit des erregten Aufsehens und der entstehenden Feindschaft notiren, verlieren sie, ihres natürlichen Fortschritts beraubt, bei Lucas viel von ihrer Bedeutung;[3] und Schleiermacher, der dies fühlt, will ihnen erst wieder eine solche verleihen. Dies gelingt ihm aber nur vermöge eines seltsam verwöhnten Scharfsinnes, der z. B. aus einer, von Lucas blos anticipirten (§. 13, Nr. 6), Schlussformel über das Geschick des Täufers 3, 18—20 Folgerungen zu ziehen weiss, durch welche das Vorangehende sogar um die Ehre gebracht wird, Aufsatz eines Christen zu sein.[4]

Wir wenden uns von den Hypothesen, die eine einheitliche, oder eine multiplicirte, immerhin aber schriftliche Unterlage postuliren, zu der Theorie vom mündlichen Urevangelium, die sich bis auf Guericke,[5] Ebrard[6] und Thiersch[7] herab vielen Beifalls zu erfreuen gehabt hat. Den conservativen Theologen musste sie sich natürlich um so mehr empfehlen, als die kirchliche Tradition, wornach alle Synoptiker selbstständig geschrieben hätten, nur in dieser letzten Zufluchtsstätte sich geborgen fühlen konnte, und als die Differenzen auf diesem Wege einen möglichst unschuldigen Schein gewinnen. Man würde sich nämlich daran zu erinnern haben, dass doch in jene mündliche Ueberlieferung niemals eine solche mechanische Uebereinstim-

1) Wilke, S. 564. — 2) S. 116 (85). — 3) Weisse: Evangelische Geschichte, I, S. 69 f. — 4) Versuch, S. 59 (44). — 5) Einleitung, 2. Ausg., S. 257 ff. — 6) Wissenschaftliche Kritik, §. 139. — 2. Ausg. §. 137. — 7) Versuch zur Herstellung, S. 137 ff.

mung und Abgeschlossenheit in Beziehung auf die Form gebracht werden konnte, dass nicht dabei individuelle Variationen ihren Raum gehabt hätten. [1]

Nichtsdestoweniger ist die Hypothese aufzugeben. Es kommt ihr zwar das Verdienst zu, den Geist des Alterthums insofern richtig erfasst zu haben, als das lebendige Wort überall das Erste, die Schrift das Secundäre war, als daher auch der Inhalt unserer Evangelien lange Zeit blos traditionsweise fortgepflanzt worden war, ehe er schriftlich fixirt wurde. In keiner Weise aber kann sich diese mündliche Tradition gleich ursprünglich zu allen drei Synoptikern verhalten haben. Dies fing man besonders seit Wilke[2] an zu merken, so dass zuletzt Gieseler selbst seine Hypothese angesehen haben soll, [3] wie zuvor Eichhorn die seinige, als er in der Vorrede zur zweiten Auflage seines ersten Bandes auf das Urevangelium wie auf einen schönen Traum zurückblickte. Vor Allem kann jene mündliche Tradition nicht in der Weise als eine stereotype angesehen werden, wie Gieseler annehmen zu dürfen meinte. Denn nicht blos widerstrebt der hierzu nöthige Mechanismus des Auswendig- und Einlernens dem lebendigen Geiste der apostolischen Zeit, sondern es widersprechen auch bestimmte Data, die darauf hinweisen, dass die Tradition keineswegs blos conservativ, sondern auch productiv war. Schon der Umstand, dass sich die verschiedene Zeit, in der die Synoptiker schrieben, an gewissen Modificationen der eschatologischen Bestimmungen erkennen lässt (§. 26), zeigt, dass die mündliche Tradition in einem lebendigen Flusse begriffen war, ehe sie, um nicht den authentischen Charakter zu verlieren, aufgezeichnet wurde. Wie nothwendig und zeitgemäss diese schriftliche Fixirung bereits war, zeigen eben die verschiedenartigen Bildungen, in die zuweilen schon zur Zeit unserer drei Evangelien die allgemeine synoptische Tradition auseinandergegangen war. [4] Und dennoch sind die Verschiedenheiten unserer Synoptiker nur zum kleinsten Theil aus diesen, im Einzelnen bereits divergirenden, Richtungen der ursprünglichen einheitlichen Tradition zu erklären, sondern meistens sind es Differenzen, nicht wie sie zwischen verschieden gearteten Traditionen, sondern wie sie zwischen verschieden gearteten Schriftstellern vorkommen, welche ihren Stoff als etwas bis zu einem gewissen Grade Modificables betrachten. [5] So wäre auch unter Voraussetzung einer regulirten Tra-

1) Vgl. als ein sprechendes Beispiel für diesen orthodoxen Instinct die von Burger herausgegebene »Chronologie und Harmonie der vier Evangelien« von Krafft, 1848, S. 32 f. — 2) Vgl. S. 26—161. — 3) Bleek: Beiträge, S. 68. — 4) Nehmen wir das vierte Evangelium als authentischen Bericht an, so wird die Hypothese vollends zur Unmöglichkeit. Vgl. Meyer: Zu Matthäus, S. 27 f. — 5) Wilke, S. 99—108.

ditionsweise die total verschiedene Motivirung derselben Reden bei Matthäus und Lucas unbegreiflich, die verschiedenen Exemplare für ein und dieselbe Erzählung unerklärbar. Man sehe darauf hin nur manche der wichtigsten Relationen, z. B. die Geschichte vom Leiden und Auferstehen des Herrn an.[1] Was hingegen in unseren Evangelien sich als der mündlichen Tradition offenbar entnommen darstellt, das sind einzelne Züge, wie vom Schächer am Kreuz, die aber gerade der Gieseler'schen Hypothese zufolge, weil nur von einem der Evangelisten hereingeschoben, aus dem Zusammenhang des gemeinsamen Typus ausgeschlossen werden müssen.[2]

Indessen möchten am Ende die Differenzen noch leichter auf diesem Wege zu erklären sein, als die Uebereinstimmung.[3] Wie diese Letztere bis in's Minutiöse des Ausdrucks hinein, z. B. bis auf die, Mr. 3, 5 = Mt. 12, 13 = Luc. 6, 10 sich findende, doppelt augmentirte Form *ἀπεκατεστάθη*, sich erstrecken könne, wird niemals deutlich zu machen sein. Bleek verweist beispielshalber auch auf folgende Parallele:[4]

Mt. 12, 27. 28 *καὶ εἰ* || Lc. 11, 19. 20. *εἰ δὲ*
ἐγὼ ἐν Βεελζεβοὺλ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, οἱ υἱοὶ ὑμῶν ἐν τίνι ἐκβάλλουσιν; διὰ τοῦτο αὐτοὶ
κριταὶ ἔσονται ὑμῶν || *ὑμῶν κριταὶ ἔσονται*
εἰ δὲ ἐν
πνεύματι θεοῦ ἐγὼ || *δακτύλῳ θεοῦ*
ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.

Unmöglich konnte sich der complicirte Satz in so streotypen Ausdrücken, in so fixirter Wortfolge fortgepflanzt haben, dass zwei Schriftsteller ihn unabhängig von einander und buchstäblich übereinstimmend (bis auf die bewusste Abweichung: *δακτύλῳ*) hätten niederschreiben können. Andere schlagende Beispiele führt De Wette an[5], aus denen jedenfalls dieses hervorgeht, dass die Synoptiker, selbst wenn sie im Alterthum verglichen und interpolirt worden wären, doch nur auf Grund gemeinsamer schriftlicher Quellen zu erklären sind.

Endlich ist schon von Hug[6] und Weisse[7] treffend darauf hingewiesen worden, wie der Lehrvortrag der Apostel niemals von der Art war, dass Geschichtsbücher daraus entstehen konnten. Besonders schlagend ist in dieser Beziehung Weisse's Argumentation aus den neutestamentlichen Briefen.[8] Aber selbst die sogenannten Evangelisten haben sich schwerlich je mit Erzählung einer Art von Biographie Jesu be-

1) Nähreres bei Wilke, S. 43—87. — 2) Wilke, S. 87—91. — 3) Wilke, S. 159. — Baur: theologische Jahrb. 1851, S. 33. — 4) Beiträge, S. 69 f. Einleitung, II, S. 259. — 5) Einleitung, II, S. 147. — 6) Einleitung, II, S. 102. — 7) Evangelische Geschichte, I, S. 20 ff. — 8) A. a. O. S. 22 ff. Evangelienfrage, S. 136 ff.

schäftigt. Wahrscheinlich gaben sie nur summarische Zusammenfassungen von Jesu erlösender Thätigkeit in der Art von Act. 10, 37—42. Was sie der Welt verkündigten, das war das Factum seiner wunderbaren Erscheinung, seines einzigartigen Selbstbewusstseins, seiner Verherrlichung im Tod; nicht aber waren es einzelne Wanderungen, Tagesereignisse, Gelegenheitsreden.[1] Blos vom Apostel Petrus berichtet die altkirchliche Tradition, er habe den Römern historischen Bericht über die evangelische Geschichte erstattet, aber von ihm heisst es ausdrücklich: *οὐ μέντοι τάξει* (§. 15). Directe Zeugnisse stehen also dieser Hypothese nicht zur Seite. Vielmehr liefert der einzige Evangelist, der von seinen Quellen wirklich redet, Lc. 1, 1—4 ein directes Gegengewicht, indem er schriftstellerischer Vorarbeiten Erwähnung thut.[2] —

Die gemeinsame Anlage ist es daher, die immer eine Hauptinstanz gegen die unmittelbare Zurückführung aller drei Synoptiker auf eine mündliche Quelle bilden wird, ganz davon abgesehen, dass diese mündliche Quelle ja aramäisch floss, und nicht griechisch, und dass der Modus des Uebergangs aus der aramäischen Tradition in eine, ebenso stereotypen Charakter tragende griechische, Form niemals vorstellbar gemacht werden kann.[3]

Nachdem wir aber so die Unhaltbarkeit der Hypothese in der concreten Gestalt, in welcher sie Existenz und Namen gewonnen hat, dargethan, muss um so entschiedener die allgemeine Wahrheit, die ihr zu Grunde liegt, betont werden.[4] Beides steht fest, sowohl dass der gesammte Inhalt unserer Evangelien zuerst nur mündlich fortgepflanzt worden ist, als auch das Andere, dass einzelne Bruchstücke unserer Synoptiker unmittelbar dieser Quelle entstammen. So werden wir denn an diesem Orte unserer Untersuchungen es wenigstens als an sich möglich hinstellen dürfen, wenn zunächst das ganze zweite Evangelium sich als auf mündlicher Tradition ruhend herausstellen sollte, wenn aber auch eine Reihe von Eigenthümlichkeiten des Matthäus auf der einen, des Lucas auf der andern Seite aus derselben Quelle erklärt werden, die selbst damals noch frisch floss, als ihr Hauptinhalt bereits schriftlich fixirt worden war. Wenn selbst Hegesipp, dem kanonische und apokryphische Evangelien in grösserer Auswahl vorlagen, noch auf die *Ἰουδαϊκὴ ἄγραφος παράδοσις* zurückgehen mochte, so wird Dasselbe noch sicherer in der Competenz unseres ersten und unseres dritten Evangelisten gelegen haben. Es gilt daher heutzutage als anerkannt, dass die mündliche Ueberlieferung als unterste Grundlage der ganzen Evangelienliteratur zu betrachten ist;[5] daher denn auch die in den Synoptikern vorlie-

1) Wilke, S. 151 ff. — 2) Wilke, S. 108 ff. — 3) Wilke, S. 143 ff. — 4) Vgl. hierfür besonders Weisse: Evangelienfrage, S. 132—141. — 5) Bunsen: Bibelwerk, I, S. XXXIX, XL.

gende Geschichtserzählung noch vollkommen deutlich den Charakter eines Aggregats einzelner besonders denkwürdiger Ereignisse und Reden trägt, nicht aber den einer streng und continuirlich fortschreitenden, d. h. einer eigentlich biographischen Darstellung. »Alle synoptischen Evangelien, selbst das dritte nicht ausgeschlossen, sind streng genommen nichts, als schriftliche Fixirungen einer Ueberlieferung, die eine Zeit lang blos in der Form mündlicher Erzählung sich fortgepflanzt hatte, nur mit der näheren Bestimmung, dass sie schon nicht mehr der ursprünglichste Ausdruck derselben sind, sondern ihre Darstellung bereits durch eine ihnen vorangegangene erstmalige schriftliche Gestaltung des traditionellen Stoffes vermittelt ist.«[1]

II. Die Benutzungshypothese bietet eine andere Möglichkeit zur Erklärung des Räthsels dar.

War ein selbstständiger Ursprung der Synoptiker aus dem, allen Dreien unmittelbar zu Grunde liegenden, schriftlichen oder mündlichen, Urevangelium ausgeschlossen, so schien wenigstens ein gesichertes Resultat aus so vielen Kämpfen gewonnen zu sein: die Synoptiker können nicht unabhängig von einander entstanden sein. Das führt aber direct zurück auf die sogenannte Benutzungshypothese, insofern diese zunächst dahin verstanden wird, dass Einer den Andern, und der Dritte entweder alle Beide oder doch Einen von Beiden zu Grunde gelegt haben sollte. Wie dieser Erklärungsversuch eigentlich noch näher liegt, als das Urevangelium, so ist er — wie wir sahen — auch in der That der älteste und der jüngste zugleich.

Neuerdings ist er bekanntlich besonders von Hug wieder aufgenommen worden. Hug hält sich an jene S. 44 erwähnte Alternative Eichhorn's und fragt, warum der erste jener beiden in abstracto möglichen Wege in concreto unmöglich sein solle.[2] Eichhorn glaubte von Abschnitt zu Abschnitt darthun zu können, dass keiner der Drei den Anderen in den gemeinschaftlichen Stellen durchweg vor Augen gehabt haben könne um der Abweichungen in den Reden und um der Widersprüche in der Chronologie willen. Aber — sagt Hug — widersprechen sich nicht auch Polybius und Livius geradezu? Und doch hat der Letztere den Ersteren gekannt, er citirt ihn sogar. Daraus geht hervor, dass ein Schriftsteller, der einen andern vor sich hat, darum in keiner Weise veranlasst oder genöthigt ist, in allen Stücken Dasselbe zu erzählen. Sonst würde er ja besser ganz schweigen. Also ist an sich die Möglichkeit einer gegenseitigen Benutzung zuzugeben.

Hier fragt es sich nun zunächst um die Ordnung, in der die einzelnen Evangelisten einander abgelöst haben sollen. Im Allgemeinen

1) Köstlin, S. 387. — 2) Einleitung, II, S. 54 ff.

hielt man sich hier an die Reihenfolge des Kanons; so ergiebt sich mithin als erster der sechs möglichen Fälle folgender:

1) Matthäus
Marcus } Lucas. So combinirten Grotius, Mill, Wetstein, Bengel, Bolten, Townson, Benzenberg, Seiler. Am Geschicktesten aber ist diese Hypothese vertreten worden durch Hug. Neuerdings suchen sie noch orthodoxe Theologen, wie Hengstenberg und, in Verbindung mit der Gieseler'schen, auch Ebrard, von anderer Seite Hilgenfeld zu halten.

Dass die genannte Hypothese am meisten Anspruch hat, die kirchliche genannt zu werden, erklärt sich auch aus dem Umstande, dass man den Matthäus für ein apostolisches Werk hielt und von der Voraussetzung ausging, einem Apostel müsse eo ipso die Priorität zukommen.

Nun war aber auch noch eine andere Reihenfolge des Kanons in der alten Kirche gebräuchlich. Man ordnete nämlich die beiden evangelistischen Apostel zusammen und liess den Marcus erst am Ende folgen, wie derselbe ja auch nach Bleek nicht blos von Matthäus und Lucas, sondern auch von Johannes abhängig sein soll.[1] In der That wurde auch in der alten Kirche, einer vereinzelten Nachricht zufolge, die Entstehung des Marcus hinter die des Matthäus und Lucas gestellt.[2] Für die Synoptiker ergiebt sich dann folgende Reihenfolge:

2) Matthäus
Lucas } Marcus. Dies die sogenannte Griesbach'sche Hypothese, die schon von Owen und Stroth vorbereitet, dann von Griesbach viel schärfer ausgebildet worden ist, als die Hug'sche. Ihr fielen nicht blos viele Zeitgenossen zu, sondern sie ist auch durch Ammon, Saunier, Theile, Sieffert, Fritzsche, Gfrörer, Kern, De Wette, Bleek, Delitzsch, Neudecker, Schwarz, besonders aber von Baur, Schwegler und Köstlin, auch dem »sächsischen Anonymus« vertreten. Freilich vergisst Baur, dass Griesbach's Argumentation nicht so ohne Weiteres für ihn brauchbar ist, indem ja der kanonische Lucas nach Baur jünger ist, als Marcus. Nach Griesbach's Ausführung kann aber Marcus nur ein Auszug aus dem jetzigen Text des Matthäus und des Lucas sein. Als die bedeutendsten Gegner dieser Combination sind Eichhorn, Bertholdt, Hug, Wilke, Ritschl, Weiss aufgetreten (§. 9).

3) Marcus
Matthäus } Lucas. Diese Combination wurde zuerst von Storr aufgestellt und hat grossen Beifall gefunden bei Ritschl, Thiersch, Meyer u. A. Indessen wurde

1) Einleitung, II, S. 289. — 2) Eusebius: K. G. 6, 14.

zur selben Zeit auch Widerspruch erhoben von De Wette, Baur und Hilgenfeld.

4) Marcus, Lucas } Matthäus. So Wilke, Bruno Bauer, Volkmar.

5) Lucas, Matthäus } Marcus. So Büsching, Evanson, Gfrörer.

6) Lucas, Marcus } Matthäus. So einst Vogel.

In Anbetracht der zahllosen ausgedehnten Analysen, welchen man die Synoptiker ausgesetzt hat, um aus jeder einzelnen Trias von Parallelstellen womöglich ein Urtheil über die Abhängigkeitsverhältnisse der Schriften überhaupt abzuleiten, dürfen wir uns wohl einmal eine, wesentlich im Interesse der Kürze getroffene, Behandlung der Sache erlauben, bei der wir, zahllosen Wiederholungen aus dem Wege gehend, jede einzelne Beobachtung immer auch nur an einem Orte unserer ganzen Untersuchung, dort nämlich, wo sie eben am besten am Platze ist, anbringen zu können gedenken.

Wir begnügen uns daher an diesem Orte, nur mit allgemeinen Gründen unsere Berechtigung, weder im Matthäus, noch im Lucas, mit etwas eingehendern unser gutes Recht, auch im Marcus nicht den Urevangelisten zu erblicken, auseinanderzusetzen, indem wir es nicht für nöthig halten, ein gutes Theil von Material, das später doch wieder unter den Kategorien der §§. 5. 7. 8—10. 12—14. 16—20. 26. 27. 29 zusammengestellt werden muss, in der in sich ordnungslosen Folge abdrucken zu lassen, wie dasselbe einem Solchen, der zum erstenmal selbstständig und auf eigene Hand diesen Weg geht, sich darbietet. Dem Sachverständigen, der vielleicht schon hier nach Details verlangt, werden diese Vorweisungen genügen, um sich in jedem einzelnen Falle noch genauer zu orientiren.

Am wenigsten hat sich seit Wiederaufnahme der ganzen synoptischen Frage die Hypothese von der Priorität des Lucas irgend welcher Anerkennung zu erfreuen gehabt. Sie ruht auf dem, durch Beza eingeführten, Irrthum, dass Lucas in seinem Prolog seine Vorgänger tadle (§. 14). Weil man nun den Apostel Matthäus nicht getadelt wissen wollte, griff man zu der Ausflucht, den Lucas zum ersten Evangelisten zu machen. Andererseits ist es freilich sehr verkehrt, mit Hug aus dem παρηκολουθηκώς Lc. 1, 3 zu schliessen, dass Lucas apostolische Schriften benutzt, dass mithin Apostel, wie Matthäus, vor ihm Evangelien geschrieben haben müssen;[1] aber auch abgesehen von dem Prolog, in welchem er sich selbst eine secundäre Stellung zuschreibt, und von der

1) Einleitung, II, S. 101.

zu constatirenden spätern Abfassungsweise des Evangeliums — ist dem ursprünglichen Stoffe allzu deutlich eine paulinische Richtung eingearbeitet (§. 25), und ruht die ganze Composition zu nachweisbar auf fremdem Grunde (§§. 7. 13), als dass von einer Originalität des Lucas noch sollte die Rede sein können. Vornehmlich kommen hier in Betracht die sogenannten Einschaltungen, welche ganz deutlich den Zusammenhang des Marcus und Matthäus unterbrechen (§. 10).

Je weniger sich daher Lucas als Original empfiehlt, desto mehr kamen Matthäus und Marcus als Urevangelisten in Aufnahme: der Erstere mehr in früherer, der Letztere mehr in neuerer Zeit. Aber auch die Matthäus-Hypothese ist heutzutage als überwunden zu betrachten. Denn abgesehen davon, dass von einer apostolischen Abfassung des ersten Evangeliums nicht mehr die Rede sein kann (§. 20), lässt sich dieses letztere auch schon darum nicht als das Original der andern betrachten, weil vielmehr Marcus sich als Träger eines geschlosseneren und ursprünglicheren Zusammenhanges der synoptischen Tradition erweist (§§. 27. 29), da bei ihm allein die Reihenfolge der einzelnen Momente eine sachgemässe ist, und aus ihm allein die Abweichungen der beiden anderen sich erklären (§. 7). Gerade das erste Evangelium weist die Spuren der Quellenverarbeitung noch in sich selbst so sicher auf, wie das dritte. Von vornherein schon ist es schwer denkbar, dass aus erstmaliger schriftlicher Aufzeichnung der Tradition ein so übersichtlich angelegtes und wohl geordnetes Werk habe entstehen können. Köstlin hat gegen eine solche Annahme noch insonderheit eine Reihe von Stellen geltend gemacht, die allerdings auf Incongruenzen zwischen einem, dem Matthäus vorliegenden, spröden Material und seiner eigenen Anordnung schliessen lassen; [1] wir können dieselben erst an einem späteren Orte besprechen, weisen aber hier einstweilen vor auf die in §§. 7 und 10 verzeichneten Beobachtungen hinsichtlich der offenbaren Fugen, die im ersten Evangelium in Folge des spröden Verhaltens seiner schriftlichen Quellen zu einander entstanden sind.

Heutzutage argumentiren wir nur ex concesso, wenn wir von dem secundären Charakter des ersten Evangeliums ausgehen. Auch die Tübinger Kritik ist darin mit uns einverstanden; und nur Dieses fragt sich noch, wo die ersten Bestandtheile dieser Composition liegen, und ob gerad ihr die Priorität zukomme gegenüber Marcus und Lucas. Hilgenfeld, der neueste und hartnäckigste Vertheidiger der Originalität des Matthäus gegenüber den andern Synoptikern, zieht sich regelmässig auf den, angeblich von ihm nachgewiesenen, Unterschied der ursprünglichsten Bestandtheile des Matthäus und der später hinzu-

1) Evangelien, S. 98 f.

gekommenen zurück,[1] giebt also die Hauptsache, worauf es uns hier ankommt, zu: dass nämlich unser Matthäus jedenfalls als eine Composition aufzufassen ist. Jenen Unterschied will er nun erstens nachweisen an den Fugen und Näthen, die in unserem Matthäus anzutreffen seien; so auch wir, nur dass wir zeigen werden, wie diese Fugen und Näthen im einzelnen Fall immer nur der eigenthümlichen Anordnung angehören, in welcher der Stoff des Marcus und Lucas bei Matthäus erscheint (§§. 7. 12), so dass schon desshalb keiner der beiden Letzteren von Matthäus abhängig sein kann. Zweitens aber beruft sich Hilgenfeld auf die verschiedenartige Tendenz der Bestandtheile des jetzigen Matthäus, glaubt sich daher berechtigt, Stücke, die von der Verstocktheit der Juden und von der Bekehrung der Heiden handeln, wie Mt. 8, 11. 12. 12, 21. 20, 1—16. 21, 33—44. 22, 1—14. 24, 14. 28, 19 ohne Weiteres dem Bearbeiter zuzuschieben, wie andererseits die Thatsache, dass Stücke von der letzteren Art sich auch bei Marcus finden, z.B. 12, 1—12, ihm genügt, diesen Evangelisten von dem fertigen Matthäus abhängig erscheinen zu lassen.[2] Uns nun scheint diese Methode der Tendenzkritik, von dem erst auf kritischem Wege zu Erweisenden, den urchristlichen Parteiverhältnissen, seinen Ausgangspunkt bei der kritischen Operation selbst zu nehmen, ein illegitimes Verfahren. Wir beginnen vielmehr mit rein kritischen Untersuchungen über das sprachliche und logische Verhältniss der Textabschnitte, um unser Urtheil über den Tendenzcharakter unserer Evangelien am Schlusse unserer Untersuchung (§§. 23—25) als ein rechtmässig gewonnenes Resultat erscheinen zu lassen. Hier constatiren wir einstweilen blos die Thatsache, dass unser Matthäus auch seinem letzten Vertheidiger als mixtum compositum erscheint.

Es lag daher nahe, die Grundlage der übereinstimmenden Partien bei Matthäus und Lucas im Marcus zu suchen. Schon Storr und Herder hatten daran gedacht. Dann begegneten sich, ziemlich unabhängig von einander, Lachmann, Hitzig, Sommer, Reuss zu gegenseitiger Ueberraschung auf diesem Wege.

Insonderheit hat, was allgemeine Gründe für Selbstständigkeit und Priorität der Relation, wie sie im zweiten Evangelium vorliegt, anlangt, Weisse mit fast erschöpfender Gründlichkeit geredet,[3] so dass auch Wilke's Leistungen nur Dasselbe, was Weisse aus der Anlage des Ganzen erweist, aus Vergleichung der einzelnen Perikopen aufs Neue bestätigen, ja auch Ewald's berühmte Schilderung[4] nur Ergän-

1) Evangelien, S. 116 f. — Theologische Jahrbücher, 1857, S. 404 f. — Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1861, S. 194. — 2) Theologische Jahrbücher, 1857, S. 417. — 3) Evangelische Geschichte, I, S. 56 ff. Evangelienfrage, S. 144 f. — 4) Jahrbücher, II, S. 204.

zendes bieten konnten. Dass nichts desto weniger zwischen Weisse und Ewald die Marcus-Hypothese fast zehn Jahre lang nur vereinzelte Vertreter finden, und Ritschl noch 1851 erklären konnte, dieselbe besitze dermalen keine »officielle Existenz auf dem Gebiet der theologischen Literatur,«[1] erklärt sich aus der, dem gläubigen Hunger nach Fleisch wenig geniessbaren, Form, in der die Hypothese bei Weisse und Wilke aufgetreten war, und aus den Uebertreibungen Bruno Bauer's. Bald jedoch fielen ihr, einen früheren Standpunkt verlassend, nunmehr auch Credner, Ritschl, Meyer zu; und unter den Neueren hat vielleicht am compendiösesten und vollständigsten Weiss die Eigenthümlichkeiten des zweiten Evangeliums zusammengestellt.[2] Wir glauben in den Tafeln §§. 5. 12 und 13 für die grosse Mehrzahl der evangelischen Perikopen die Abhängigkeit der beiden Seitenreferenten von dem Text des Marcus ad oculos demonstrirt zu haben. Indem wir auf diese Ausführungen verweisen, nehmen wir vorläufig das Recht in Anspruch, mit Thiersch[3] in der Durchführung der Marcus-Hypothese durch die genannten Gelehrten einen grossen Schritt zur Orientirung im Labyrinth der synoptischen Frage vorwärts geschehen sein zu lassen.

Indessen ist näher besehen diese Uebereinstimmung des bei weitem grösseren Theils der neueren Forscher mehr eine scheinbare, als eine wirkliche. Nur wenige erklären, wie Ritschl und Meyer, geradezu unseren kanonischen Marcus für eine Quelle der beiden anderen Synoptiker. Wenn früher Ritschl sagte: »es handelt sich gegenwärtig darum, ob Matthäus und Lucas die Quellen des Marcus sind, oder Marcus eine Quelle für Matthäus und Lucas,«[4] so hat sich diese Alternative seither aufgelöst. Schon Lachmann hatte keineswegs in diesem Sinne für die Priorität des Marcus votirt, vielmehr kommt er auf einen ursprünglichen Kanon der evangelischen Geschichte hinaus, der besonders rein im Marcus erhalten wäre, während Matthäus und Lucas manches alterirt hätten. Auch Wilke, dessen positive Beweisführung für die Nichtigkeit aller Urmarcus-Hypothesen gar nichts besagen will,[5] sah sich alsbald genöthigt, eine ganze Reihe von späteren, in den Text unseres Marcus gekommenen, bald längeren, bald kürzeren Interpolationen zu statuiren, wobei er sich ausdrücklich von aller äusseren Kritik emancipirt; so beseitigt er Mr. 1, 2. 13. 3, 6. 17. 4, 10. 6, 9. 37. 7, 3. 4. 13. 8, 1—9. 20. 9, 6. 32. 35. 38. 39. 10, 16. 31. 46. 11, 24. 25. 14, 47. 51. 52. 15, 10 und manches Andere.[6] Ferner ist aber auch

1) Theol. Jahrbücher, 1851, S. 508. — 2) S. 646 ff. — 3) Kirche im apostolischen Zeitalter, S. 102. — 4) Theol. Jahrb. 1851, S. 510. — 5) Urevangelist, S. 677—680. — 6) Urevangelist, S. 286. 323 ff. 552 ff. 672. u. a. a. O.

das Urevangelium Bruno Bauer's mit dem jetzigen Marcus keineswegs identisch, sondern in diesem Letzteren giebt es spätere Zusätze, wie in 1, 2. 2, 14. 3, 6. 22. 6, 48—50. 9, 7. 38—41. 43—50. 14, 18. 15, 21.[1] Aehnlich nahm auch Weisse später einen Urmarcus an, der noch mehrere, in den beiden andern Synoptikern nachweisbare, Stücke in sich begriffen haben soll (Mt. 3, 7—12=Lc. 3, 7—9. 17. Mt. 4, 3—10=Lc. 4, 3—12. Lc. 6, 20—38. 41—44. 46—49. Mt. 8, 5—10=Lc. 7, 2—10. Mt. 11, 2—19=Lc. 7, 18—35. Mt. 12, 22—32=Lc. 11, 14—23. Mt. 12, 22. 27. 28. 30=Lc. 11, 14. 19. 20. 23).[2] Nach Hitzig hat Lucas dem zweiten Evangelium nicht blos den Schluss angesetzt, sondern auch einige Spuren seines eigenen Sprachgebrauchs aufgeprägt.[3] Besonders aber seit Ewald's Auftreten verstehen die Meisten unter der sogenannten Priorität des Marcus blos Dies, dass er im Verhältnisse zu den beiden Andern den ursprünglichsten Typus der Erzählung erkennen lasse. Dagegen sollen nach Ewald sogar zwei Vorstufen unserem heutigen Marcus vorangehen, so dass wir jetzt den Urmarcus blos in einer, durch Interpolationen, durch absichtliche Verkürzungen und durch unabsichtliche Verluste entstellten, Gestalt besässen.[4] Köstlin versichert, »dass diese Annahme eines älteren Marcus überhaupt nothwendig ist, um das Problem der Entstehung der Evangelienliteratur zu lösen.«[5] Andererseits stellt Tobler die Versuchungsgeschichte, die Bergrede, die johanneische Perikope von der Ehebrecherin in den Urmarcus herein.[6] Hilgenfeld sieht sich auf die Frage zurückgedrängt, ob wir das zweite Evangelium in seiner ursprünglichen Gestalt besitzen, oder ob es früher einen weiteren, auch die Bergrede begreifenden, Umfang gehabt habe.[7] Ja auch Volkmar nimmt, wenn auch nicht so zahlreiche, wie Wilke, doch ziemlich beträchtliche Interpolationen an, die in alle Handschriften gedrungen seien.[8] Reuss construirt einen Urmarcus, der blos Mr. 1, 21—6, 44. 8, 27—13, 37 umfasste.[9] Sogar Ritschl sieht sich doch wenigstens zu der einen Cautele genöthigt, man müsse den Urmarcus nicht mit dem textus receptus, der den Parallelstellen angepasst sei, verwechseln.[10]

Dieselbe Wahrnehmung einer eigenthümlich doppelseitigen Beschaffenheit des zweiten Evangeliums, insofern es bald dem Matthäus

1) Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker, II, S. 68. 356. 365. — 2) Evangelienfrage, S. 156 ff. — 3) Johannes Marcus, S. 191 ff. 202 f. — 4) Jahrbücher, II, S. 207. VI, S. 70. Geschichte Christus, S. IX. — 5) S. 99. — 6) S. 13 f. — 7) Marcusevangelium, S. 92 f. Evangelien Justin's, S. 97. — Von dieser Ansicht kam jedoch Hilgenfeld später wieder zurück, da ihn sein Zusammentreffen mit Ewald ärgerte. Vgl. Theologische Jahrbücher, 1857, S. 419. — 8) Religion Jesu, S. 204 ff. — 9) Nouvelle revue, II, S. 71. — 10) S. 525.

und Lucas gegenüber als das ursprünglichere, bald wieder als das spätere erschien, hat auch Veranlassung gegeben zu den Hypothesen von Köstlin, der ein älteres Evangelium dem Marcus zu Grunde legt, diesen selbst aber in seiner heutigen Gestalt als Compilation aus Matthäus und Lucas auffasst,[1] und von Weiss, der von der Ursprünglichkeit der Relation im Marcus zwar ausgeht,[2] sich aber eine Reihe von Erscheinungen, in denen Marcus Abhängigkeit von Matthäus verräth,[3] nicht anders zu erklären weiss, als so, dass er eine ältere Quelle dem zweiten, wie dem ersten Evangelium vorangehen lässt, die dann also im Marcus nur zur halben Reproduction gelangt wäre;[4] woraus dann begreiflich gemacht werden soll, warum oft in einer und derselben, dem Matthäus und Marcus gemeinsamen, Perikope die Züge der Abhängigkeit so bunt durcheinander laufen.[5]

Die Thatsache, dass sämmtliche Vertreter der Marcus-Hypothese mit mehr oder weniger Bestimmtheit nicht unsern Marcus, sondern eine demselben vorangehende Schrift, die manche dem Marcus in Anlage und Inhalt sehr nahe kommen lassen und als Urmarcus bezeichnen, zu ihren Erklärungsversuchen des Matthäus oder Lucas herbeiziehen, lässt uns vermuthen, dass das zweite Evangelium gewisse, im fortgesetzten Operiren mit demselben als undurchdringlichen Rest sich darstellende, Spuren eines secundären Charakters aufweist; und dass eben Dieses die Wand ist, vor der das Denken eines Jeden der genannten Forscher stille hielt, um endlich Umkehr zu machen.

In der That steht es fest, dass unser kanonischer Marcus kein Originalwerk sein kann.

1) Es finden sich offenbare Abkürzungen, welche der Klarheit der Erzählung Abbruch thun. Es fehlt die unentbehrliche Veranlassung zu 3, 22 (vergl. Mt. 12, 22—24). Auch wer die Versuchungsgeschichte ursprünglich schrieb, konnte sie nicht in der unverständlichen Art 1, 13 beschreiben. Eine ganz entschiedene Lücke aber findet sich 14, 65, wo die Kriegsknechte zwar rufen προφήτευσον, was aber nur zu verstehen ist aus Lc. 22, 64 τίς ἐστιν ὁ παίσας σε.

2) Einzelne Erzählungen bieten bei Marcus mehr sagenhafte Elemente oder sind offenbar bei Matthäus ursprünglicher. So macht die Darstellung der Geschichte vom kananäischen Weibe bei Marcus es geradezu unmöglich, ihn hier als Quelle des Matthäus gelten zu lassen. So hat Marcus die Weissagung von der Verleugnung des Petrus sowohl, als auch die Geschichte von der Verleugnung selbst durch einen zweimaligen Hahnenschrei ausgeschmückt, während der einfachere Bericht

1) Evangelien, S. 356. — 2) Studien und Kritiken, 1861, S. 44 ff. — 3) S. 61—68. — 4) S. 59 ff. — 5) S. 68 ff.

sich noch ursprünglicher im Lucas und Matthäus findet, als im jetzigen Marcus.

3) Oft kürzt Marcus gewisse Reden ab, wie das Fortlaufende derselben bei Matthäus und Lucas beweist. So die Rede des Täufers und die Rede Jesu wider die Anklage dämonischer Allianz, insonderheit aber 9, 38—50, wo sogar Zusammenhang und Klarheit ausgehen.

4) Marsh hat seiner Zeit behauptet, dass Lucas nie mit Matthäus übereinstimme, als da, wo auch Marcus Dies thut.[1] Hiernach wäre freilich Marcus als Mittelglied der dreifachen Uebereinstimmung erwiesen. In der That aber stimmen Matthäus und Lucas auch überein in der Wahl einzelner Wörter und Ausdrücke, die Marcus an der betreffenden Stelle nicht hat, wiewohl sie seinem sonstigen Charakter nicht immer widerstreben.

Mt. 3, 16 (ἀνεῴχθησαν οἱ οὐρανοί) = Lc. 3, 21 (ἀνεῳχθῆναι τὸν οὐρανόν) gegen Mr. 1, 10 εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανούς.

Mt. 8, 24 = Lc. 8, 25 προσελθόντες gegen Mr. 4, 38.

Mt. 8, 27 = Lc. 8, 25 ἐθαύμασαν, von Mr. 4, 41 ausgelassen.

Mt. 9, 2 = Lc. 5, 18 καὶ ἰδού gegen Mr. 2, 3 καὶ ἔρχονται.

Mt. 9, 2 = Lc. 5, 18 ἐπὶ κλίνης gegen Mr. 2, 3, der auslässt.

Mt. 9, 2 = Lc. 5, 20 καὶ ἰδών gegen Mr. 2, 5 ἰδὼν δέ (?).

Mt. 9, 7 = Lc. 5, 25 ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ gegen Mr. 2, 12 ἐξῆλθεν ἐναντίον πάντων.

Mt. 9, 16 = Lc. 5, 36 οὐδεὶς ἐπιβάλλει gegen Mr. 2, 21 ἐπιῤῥάπτει.

Mt. 9, 17 = Lc. 5, 37 εἰ δὲ μή γε gegen Mr. 2, 22 εἰ δὲ μή.

Mt. 9, 20 = Lc. 8, 44 κράσπεδον gegen Mr. 5, 27, der es auslässt.

Mt. 9, 20 = Lc. 8, 44 προσελθοῦσα ὄπισθεν gegen Mr. 5, 27 ἐλθοῦσα ἐν τῷ ὄχλῳ ὄπισθεν.

Mt. 10, 2 = Lc. 6, 14 Simon, Andreas, zwei Brüder, Jakobus gegen Mr. 3, 16. 17: Simon, Jakobus — Andreas.

Mt. 10, 9 = Lc. 9, 3 μηδὲ ἀργύριον gegen Mr. 6, 9 μὴ χαλκόν.

Mt. 10, 11 = Lc. 9, 4 εἰς ἣν ἂν gegen Mr. 6, 10 ὅπου ἂν εἰς.

Mt. 10, 14 = Lc. 9, 5 ἐξερχόμενοι ἀπὸ τῆς πόλεως ἐκείνης gegen Mr. 6, 11 ἐκπορευόμενοι ἐκεῖθεν.

Mt. 12, 1 = Lc. 6, 1 ἐσθίειν gegen Mr. 2, 23.

Mt. 12, 47 = Lc. 8, 20 ἑστήκασι gegen Mr. 3, 32, wo es ausfällt.

Mt. 12, 48 = Lc. 8, 21 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπε gegen Mr. 3, 33 καὶ ἀπεκρίθη αὐτοῖς oder καὶ ἀποκριθεὶς λέγει.

Mt. 13, 11 = Lc. 8, 10 τὰ μυστήρια gegen Mr. 4, 11 τὸ μυστήριον.

Mt. 14, 14 = Lc. 9, 11 Heilungen, von Marcus 6, 34 ausgelassen.

1) Anmerkungen, II, S. 242.

Mt. 16, 21 = Lc. 9, 22 ἐν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθῆναι gegen Mr. 8, 31 μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι.

Mt. 16, 26 = Lc. 9, 25 τί γὰρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος gegen Mr. 8, 36 τί γὰρ ὠφελήσει oder ὠφελεῖ ἄνθρωπον.

Mt. 17, 17 = Lc. 9, 41 ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν ὦ γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη gegen Mr. 9, 19 ὁ δὲ ἀποκρθεὶς λέγει ὦ γενεὰ ἄπιστος.

Mt. 17, 22 = Lc. 9, 44 μέλλει παραδίδοσθαι gegen Mr. 9, 31 παραδίδοται.

Mt. 19, 22 = Lc. 18, 23 ἀκούσας gegen Mr. 10, 22 στυγνάσας.

Mt. 20, 30 = Lc. 18, 37 ist von παράγειν oder παρέρχεσθαι die Rede gegen Mr. 10, 47.

Mt. 21, 3 = Lc. 19, 31 ἐρεῖτε gegen Mr. 11, 3 εἴπατε.

Mt. 22, 19 = Lc. 20, 24 (ἐπι)δείξατέ μοι gegen Mr. 12, 15 φέρετέ μοι ἵνα ἴδω.

Mt. 22, 27 = Lc. 20, 32 ὕστερον (δὲ πάντων) gegen Mr. 12, 22 ἔσχατον πάντων.

Mt. 22, 45 = Lc. 20, 44 καλεῖ αὐτὸν κύριον gegen Mr. 12, 37 λέγει αὐτὸν κύριον.

Mt. 24, 2 = Lc. 21, 6 ὃς οὐ καταλυθήσεται gegen Mr. 13, 2 ὃς οὐ μὴ καταλυθῇ.

Mt. 26, 16 = Lc. 22, 6 ἐζήτει εὐκαιρίαν gegen Mr. 14, 11 ἐζήτει πῶς εὐκαίρως.

Mt. 26, 75 = Lc. 22, 62 ἐξελθὼν ἔξω gegen Mr. 14, 72 ἐπιβαλών.

Mt. 27, 54 = Lc. 23, 47 ὁ ἑκατόνταρχος gegen Mr. 15, 39 ὁ κεντυρίων.

Mt. 27, 59 = Lc. 23, 53 ἐνετύλιξεν gegen Mr. 15, 46 ἐνείλησεν.

Mt. 28, 6 = Lc. 24, 6 οὐκ ἔστιν ὧδε, ἠγέρθη gegen Mr. 16, 6, der beide Ausdrücke umstellt.

Diese Stellen könnten noch vermehrt werden, wenn wir — bei dem bekannten schwankenden Charakter des Marcustextes,[1] welcher gemäss seinem höheren Alter auch anerkanntermassen viel verdorbener ist, als der Text der andern Synoptiker — nach den textkritischen Grundsätzen Derer verfahren würden, die zum Theil die auffallendsten, von allen Parallelen abweichenden, Lesarten für die ächten halten, also z. B. mit Hitzig nach der St. Galler Handschrift Marcus 10, 9 χωριζέσθω oder 8, 37 τί γὰρ ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ lesen wollten.[2]

5) Matthäus und Lucas vereinigen sich öfters an denselben Stellen

1) De Wette: Exegetisches Handbuch, I, 2, S. 3. — 2) Johannes Marcus, S. 17—29. — Volkmar: Religion Jesu, S. 247.

der Relation im Ausschlusse einzelner Formeln und Sätze, mit welchen der historische Vortrag des Marcus unterwebt ist. So sehr nun a priori schon die Wahrscheinlichkeit zugestanden werden muss, dass zwei Bearbeiter desselben Textes auch unabhängig von einander zuweilen dieselbe Formel (z. B. 10, 23 *περιβλεψάμενος*), dieselbe Notiz (z. B. 10, 49 *καὶ φωνοῦσι τὸν τυφλὸν λέγοντες αὐτῷ· θάρσει ἔγειρε, φωνεῖ σε*), dasselbe Gespräch (z. B. 9, 21—24) auslassen konnten, so blieben aus dem Verzeichnisse dieser Eigenthümlichkeiten [1] doch noch eine Reihe von Stellen übrig, die so offenbar Zusätze zum gemeinschaftlichen Texte sind, dass die Vertheidiger der Ursprünglichkeit sich hier den siegreichen Bemerkungen der Tübinger Schule gegenüber nur mit Annahme von Interpolationen und Einschiebseln oder mit dem Machtgebot: »Man lasse diese Worte weg!«[2] helfen können.

Namentlich kann sich der scharfsinnigste Verfechter des Urtextes, Wilke, gegen solche Wahrnehmungen nur schützen, indem er die gegen Marcus gerichteten Parallelen von Matthäus und Lucas durch Annahme einer Abhängigkeit des Ersten vom Zweiten erklärt. [3] Aber alle seine beigebrachten Beweise, mit Ausnahme der Reden des Täufers, sind hergenommen aus solchen Stellen, wo sowohl bei Matthäus, als bei Lucas gar nicht mehr von der mit Marcus irgendwie zu identificirenden Quelle die Rede sein kann, wo vielmehr Lucas in den Zusammenhang der ersten aus einer zweiten Quelle, die auch dem Matthäus zu Gebote gestanden haben muss, einschaltet; wie Wilke selbst einsieht: »Bei Diesem (Lucas) ist es ein Abgesondertes für sich, das Nämliche, das bei Matthäus ebensowohl, als es von der Hand eines compilirenden Schriftstellers einem andern Stoffe beigemischt ist, durch seine Natur sich als ein Besonderes aus den Mischungen scheidet«[4] Die Erörterung dieser Stellen gehört also in unsere Untersuchungen über das Vorhandensein einer, von Marcus unabhängigen, zweiten Quelle (§. 10). Die Reden des Täufers anlangend, die allerdings bei allen Dreien aus derselben Quelle stammen, mag vorläufig an Wilke's Bemerkung erinnert werden, dass die Textbearbeitungen des Matthäus und Lucas entweder den Text des Marcus, »oder einen früheren Text, den Marcus reiner, als jene ausgedrückt hat, voraussetzt.«[5] Wenn aber gewöhnlich reiner, so steht nichts im Wege, dass Marcus in Fällen diese Grundschrift auch unvollständiger giebt. Wilke wäre sicherlich zu noch viel treffenderen Resultaten gelangt, wenn er das Gefühl festgehalten hätte, welches ihn, da er eben an einem Hauptabschnitt seines Werkes angekommen ist, beschleicht: dass nämlich sein Resultat noch zwi-

1) Vgl. ein solches bei Wilke, S. 323. 552 ff. — 2) Wilke, S. 463. — 3) S. 460 ff. — 4) S. 461. — 5) S. 417.

schen den beiden Möglichkeiten schwankt, dass entweder Matthäus und Lucas aus Marcus, oder alle Drei aus einer gemeinschaftlichen, ausser Marcus gelegenen, Quelle geschöpft haben müssen.[1]

So hat sich die Benutzungshypothese nach keiner der an sich offenstehenden Richtungen als gangbar erwiesen. Bei jeder Combination stellen sich Schwierigkeiten heraus, die nicht in der Rechnung aufgehen wollen. Wäre Dies aber auch nicht der Fall, so unterliegt die genannte Hypothese noch an sich selbst bedeutenden Bedenken.[2] Man erwäge die wenig schreibende Zeit, die der christlichen Schriftstellerei ungünstigen Verhältnisse, die Kargheit im Schreiben, die auch bei Jedem unserer Evangelisten bemerklich ist, und man wird es befremdlich finden, wie solche Schriftsteller sich zur Ausarbeitung eines neuen Buches entschliessen mochten, wenn dieses doch in seiner Hauptmasse nur eine Ueberarbeitung schon vorhandener Schriften war, und es viel näher gelegen hätte, den Vorgänger mit Supplementen zu versehen, anstatt ihn ab- und auszuschreiben. — Und wie wäre dieses Ab- und Ausschreiben beschaffen gewesen! Woher dann die Differenzen im Einzelnen und in der Stellung und Reihenfolge ganzer Erzählungen? warum ersetzt der Nachfolger deutlichere Erzählungen seines Vorgängers mit ungenaueren? warum schreibt er bald wörtlich ab, um alsbald unmotivirt wieder abzuweichen? woher besonders die Auslassungen? warum fehlen wichtige Stücke aus Matthäus und Lucas, etliche selbst aus Marcus bei je den beiden Andern (§§. 8. 11)? So entspricht sowohl die Art, wie die Bearbeitung des Einen durch den Andern vor sich gegangen sein müsste, wenig dem schriftstellerischen Charakter unserer Autoren, als auch bleibt, man mag sie ordnen, wie man will, immer noch gar Manches übrig, was der spätere übergangen hätte, ohne dass man einen zureichenden Grund dafür auffinden könnte. —

III. Combinationshypothesen haben daher gegenwärtig in allen Richtungen der Evangelienkritik Eingang gefunden. Wie man sieht, kann von einem Gegensatze der beiden abgehandelten Hypothesen gar nicht mehr geredet werden. Denn es besteht ja die Theorie vom schriftlichen Urevangelium fast blos noch in der Form, dass man entweder den Marcus oder eine Grundschrift desselben, ausserdem aber auch höchstens, wo man noch an Griesbach hängt, die Urschrift des Matthäus zum Urevangelisten macht, mithin in der Form des Uebergangs zur Benutzungshypothese. So stellt auch Bleek, der das Urevangelium zur Grundlage des Matthäus und Lucas macht, nur eine Combination zwischen den Standpunkten von Eichhorn und von

1) S. 466. — 2) Gieseler, S. 35 ff.

Griesbach dar. Ebenso wird auch die Hypothese vom mündlichen Urevangelium von keinem ins Gewicht fallenden Forscher mehr in ihrer ursprünglichen Form vertreten, seitdem De Wette und Credner sie mit der Benutzungshypothese combinirt und so auf das richtige Maass von Wahrheit zurückgeführt haben. Wie nahe auf solchem Wege aber auch diese Richtung den andern gekommen ist, zeigt insbesondere Credner, der schliesslich ganz auf die Seite Derer getreten ist, die dem Marcus die Priorität zusprechen.

Aehnlich steht es aber endlich auch mit der Benutzungshypothese. Meyer, ihr neuester Vertreter, sagt: »Die Ansicht, nach welcher ein Evangelist den andern benutzt hat, wobei aber die evangelische Tradition, wie sie längst vor der schriftlichen Aufzeichnung lebendig war (Lc. 1, 2), sowie alte, vor unseren Evangelien verfasste, schriftliche Documente (Lc. 1, 1) wesentlich mit in Rechnung kommen, ist allein geeignet, das synoptische Verhältniss natürlich und geschichtsgemäss zu begreifen.«[1] Das heisst aber nichts Anderes, als die Benutzungshypothese zwar festhalten, aber sie doch mit den übrigen allen combiniren. Beachtet man ferner, dass auch Meyer nunmehr entschieden dem Marcus die Priorität gibt, so scheint auch die positive Seite des Resultates aller bisherigen Untersuchungen ziemlich auf der Hand zu liegen; ausser allen Zweifel gesetzt ist jedenfalls die negative Seite: dass nämlich mit dem alten Gewirre sich durchkreuzender Hypothesen aufgeräumt, und dass mit dem Titel der Urevangeliums-, Benutzungs- oder Traditionstheorie kein jetzt noch möglicher Standpunkt genau bezeichnet ist.

Es käme daher darauf an, unter den Combinationen, wie sie seit Neudecker u. A. an der Tagesordnung sind, zu wählen.

Hier werden wir nun von vornherein Credner und De Wette darin Recht geben, dass eine mündliche Tradition jedenfalls allen schriftstellerischen Versuchen vorangegangen sein muss. Nur wird man das erste Auftreten der Letzteren nicht erst auf circa 70 herabsetzen dürfen. Der Umstand, dass allerdings unsere Synoptiker um diese Zeit entstanden sind (§. 26), dass sie aber bereits auf gemeinsamen Quellen ruhen, nöthigt uns, einen früheren Beginn der schriftstellerischen Thätigkeit anzunehmen.

Aber auch unter den Combinationen wird eine gewisse Sorte als nicht zum Ziel führend auszuscheiden sein. Die meisten Combinationsversuche sind nämlich durch Verbindung der Griesbach'schen Hypothese mit der Gieseler'schen entstanden. So der von De Wette, dessen Kritik sich auch in ihrem weiteren Fortgang in einem unglückseligen Schwanken befindet und in der That Nichts erklärt. Er hielt zu

1) Zu Matthäus, S. 25.

sehr den blos historischen Zweck fest, der nun einmal keineswegs allein bestimmender Leiter der evangelischen Geschichtsschreibung gewesen ist. »Man erfährt nicht recht, welches der ursprüngliche Gehalt der Evangelien oder die Grundlage des Berichtes sein solle, ob die mündliche Ueberlieferung, dass bei deren Wiedergabe und Ausdruck schriftliche Aufsätze als Nebensubsidien benutzt worden wären, oder ob der schriftliche Entwurf, dass zu dessen Vervollständigung der Stoff aus mündlichen Nachrichten entlehnt, und also die Sage erst eine Nebenquelle wäre.«[1] »Matthäus und Lucas, angeblich die originellen Evangelisten, sollen, weil sie Gleiches hier in gleicher, dort in verschiedener Ordnung, und Ungleiches neben Gleichheiten haben, bald durch die Sage, bald durch den Gebrauch schriftlicher Aufsätze mit einander in Zusammenhang gekommen sein. Jedenfalls würde hierüber bestimmter geurtheilt werden können, und die Ansicht würde vielleicht total geändert, wenn zuvor bestimmt würde, was am Matthäus zur Urform der Schrift gehöre, und was das, davon zu trennende, Spätere sei.«[2] Mit einem Wort: weder Matthäus, noch Lucas verträgt eine Beurtheilung, die von der Voraussetzung der Originalität des einen oder des andern Schriftwerkes ausgeht, insonderheit aber ist die Griesbach'sche Hypothese haltungslos (§. 9).

Das einzige positive Resultat, das sich uns bisher ergeben hat, ist Dies, dass die Verwandtschaftsverhältnisse der Synoptiker auf eine gemeinsame Grundschrift zurückweisen. Ob sie ausserdem auch noch gegenseitig sich benutzt haben, ob ausser der noch fliessenden mündlichen Tradition noch andere schriftliche Quellen, und welche, angenommen werden müssen, kann erst später entschieden werden. In jener obersten Behauptung aber bestärkt uns die Wahrnehmung, dass beinahe alle neueren Forscher hier zustimmen. Fast durchgängig legt man eine Schrift zu Grunde, die man entweder als ein ausführliches, aus bloser Combination des dreifach gemeinsamen Inhaltes noch nicht zu gewinnendes, Urevangelium fasst, oder aber geradezu Urmarcus nennt; so erklärt man dann unseren Matthäus als Combination dieser Quelle mit einer neuen; wie endlich auch Lucas, abgesehen von seinen ganz eigenthümlichen Bestandtheilen, auf den, auch im Matthäus immanenten, Urmarcus oder geradezu auf den Matthäus selbst zurückgeführt wird. Um nun aber diese erste Quellenschrift, auf die wir jedenfalls gewiesen sind, nicht in einem präjudicirlichen Lichte erscheinen zu lassen, werden wir im Folgenden nicht sowohl von einem Urmatthäus oder Urmarcus, als von einer Grundschrift (A) reden. Ihre Gestalt, so weit sich Dies thun lässt, zu ermitteln, wird nun unsere nächste Aufgabe sein.

1) Wilke, S. 167. — 2) Wilke, S. 168.

Wir werden zeigen, dass in der That, unter Voraussetzung einer solchen, jetzt ohne allen Vergleich dem Marcus am nächsten stehenden, Quelle das verwandtschaftliche Verhältniss, in welchem alle Drei zu einander stehen, mit nirgends abbrechender Evidenz zu erweisen ist. Die Hauptkriterien, wornach wir bei Unterscheidung des Gemeinsamen und des Besondern verfahren, haben wir in den §§. über die Composition des Matthäus (12) und Lucas (13), über Doubletten (16), Citate (17) und Sprachgebrauch (19), und nicht minder auch über die verschiedenen Modificationen der evangelischen Geschichte bei den einzelnen Synoptikern (27) zusammengestellt. Nachdem daher unsere Methode schon jetzt als die Consequenz des Historischen von einer Seite her befestigt ist, steht es dem Leser frei, bei vorliegender Untersuchung seinen Ausgang vom zweiten, dritten, vierten oder fünften Capitel zu nehmen; er wird sich stets von andern Gesichtspunkten aus mit zwingender Nothwendigkeit auf dasselbe Resultat gewiesen sehen. Nur das erbitten wir uns zum Voraus, man möge ein definitives Urtheil nicht fällen, ehe man diejenige Methode, der man vorzugsweise gefolgt ist, mit den Resultaten der andern verglichen und sich alsdann die Frage vorgelegt habe, ob es aus dem fünffach geschlungenen Netze überhaupt noch einen anderen, unsere wesentlichen Resultate zerreissenden, Ausweg geben könne.

Zweites Capitel.

Composition des Marcus — Quelle A (Urmarcus).

§. 5. Aufstellung der Quelle A.

1) Mr. 1, 1—6. Mt. 3, 1—6. Lc. 3, 1—6. Der Täufer. Hiermit, und nicht mit einer Vorgeschichte, beginnt die Grundschrift.[1] Schwerlich lässt sich aber der wörtliche Anfang von A noch herstellen, da gleich die kurzer Hand erfolgende Bezeichnung Jesu als *υἱὸς ϑεοῦ* auf die, Mr. 6, 3 sicher zu erkennende, Hand des Bearbeiters führt. Auf jeden Fall aber ist das Citat 2 von Marcus hereingebracht (§. 17), dagegen das andere Citat 3 von Jedem der erweiternden Evangelisten blos anders gestellt, von Lucas überdies, um gleich recht gründlich zu Werk zu gehen, aus LXX ergänzt. Anstatt Mt. 2 stand aber in A *κηρύσσων*

1) Wilke, S. 641—647.

βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν Mr. 4 = Lc. 3;[1] dass aber auch Marcus bereits hier zu verkürzen beginnt, zeigt die von ihm ausgelassene περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου Mt. 5 = Lc. 3.

2) Mr. 1, 7. 8. Mt. 3, 7—12. Lc. 3, 7—9. 16. 17. Zeugniss des Täufers über Jesus. Auf jeden Fall in A stand Mr. 1, 7. 8 = Mt. 3, 11 = Lc. 3, 16, wahrscheinlich aber die ganze Busspredigt. Marcus hat gemäss dem allgemeinen Charakter seines Evangeliums, wornach er für Reden geringeres Interesse zeigt, blos den Schluss aufgenommen, der das Verhältniss des Vorläufers zum Messias in prägnanter Weise darstellt.[2] Dabei wollte er das ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι zuerst auch noch auslassen, nachträglich aber setzte er es als um des Gegensatzes willen unentbehrlich bei, jedoch mit Auslassung des ἐν.[3] Natürlich fiel dann auch das καὶ πυρί, als bei Auslassung von Mt. 3, 10. 12 zu abrupt, hinweg, wodurch schliesslich der drohende Inhalt der Rede ganz verschwand, und nur die Vergleichung des zum Wohlthun Mächtigeren mit dem minder Mächtigen übrig blieb.[4] — Das κύψας soll von Marcus eingearbeitet sein;[5] aber die beiden Andern können es ebenso gut übergangen haben.

3) Mr. 1, 9—11. Mt. 3, 13. 16. 17. Lc. 3, 21. 22. Taufe Jesu. In A hat Jesus das Gesicht und wird im Moment der Taufe πνευματοφόρος, was dann die späteren Vorgeschichten um circa 30 Jahre vorrückten.[6] Nur Seitenblicke auf das vierte Evangelium können die Ursprünglichkeit des Berichtes im Marcus verkennen lehren.[7] Uebrigens kommen die οὐρανοὶ σχιζόμενοι vielleicht auf Rechnung des Marcus, der schon an ein äusserliches Phänomen dachte.[8]

4) Mr. 1, 12. 13. Mt. 4, 1—11. Lc. 4, 1—13. Versuchung Jesu. Nach Vieler Urtheil besässen wir in Marcus eine noch unentwickelte, in den Späteren eine ausgebildetere Gestalt der Sage.[9] In diesem Falle hätten also Matthäus und Lucas Bereicherungen von A gegeben. Unbefangener Weise muss jedoch zugestanden werden, dass die Rede des Teufels εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ zurücksieht auf das unmittelbar vorhergegangene σὺ εἶ ὁ υἱός μου. Das kategorische Wort Gottes soll

1) Es mag der Ausdruck immerhin einem trübenden Einfluss, hervorgebracht durch die Vergleichung der christlichen Taufe, entstammt sein; aber Marcus hat ihn keinenfalls erfunden, wie Weiss (S. 61) meint. — 2) Ewald (Evangelien, S. 157), Köstlin (Evangelien, S. 330), Bleek (Synopsis, I, S. 165), Weisse (Evangelienfrage, S. 164 f.). — 3) Weiss, S. 61. — 4) Wilke, S. 102. — 5) Wilke (S. 180), Gfrörer (Urchristenthum, II, 2, S. 127), Weiss (S. 61). — 6) Strauss (Leben Jesu, I, S. 423), Schwegler (Nachapostolisches Zeitalter, I, S. 250 f.), Ewald (Evangelien, S. 171), Hilgenfeld (Evangelien, S. 56 f). — 7) Gegen Bleek: Einleitung, II, S. 246 f. — 8) Bleek: Synopsis, I, S. 177. Doch vgl. Weisse: Evangelische Geschichte, I, S. 474. — 9) Eichhorn, Wilke, Weisse, Meyer, Ewald: Evangelien, S. 161 ff.

durch eine hypothetische Verwandelung auf das Gebiet des Fraglichen herüberversetzt werden, wie Gen. 3, 2. »An die Taufweihe des Messias, an seine Erklärung zum Gottessohne schliesst sich die Versuchung als Bewährung dieser, vom Teufel wohl erkannten, Gottessohnschaft unmittelbar an.«[1] Dagegen konnte, wer die Versuchungsgeschichte zum erstenmal erzählte, sie füglich nicht so erzählen, wie Marcus Dies that,[2] da nicht in dem abstracten Factum der Versuchung, sondern in der Ausmalung concreter Situationen das frische Product der Sagenbildung zu erkennen ist. Nur gegenüber dem Teufel, der weichen muss, und gegenüber dem vorausgehenden Fasten haben auch die zum Dienst herzutretenden Engel ihre contextmässige Beziehung,[3] während die betreffende Notiz bei Marcus offenbar abgerissen und unvermittelt erscheint und ihr Dasein blos dem epitomatorischen Verfahren verdankt, das rasch zum letzten Satze des abzukürzenden Abschnittes hineilt.[4] Der Anfang der Perikope lautete aber, wie aus den Parallelstellen erhellt: *καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον καὶ ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ ἡμέρας τεσσεράκοντα πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ διαβόλου καὶ οὐκ ἔφαγεν οὐδὲν* — eine Redeweise, die, was Umständlichkeit, Sprachgebrauch (doppelte Verneinung, Zeitbestimmung, Wörter) betrifft, vollkommen charakteristisch für A ist, während die abglättenden Wendungen der erweiternden Evangelien hier deutlich ihre Abhängigkeit zur Schau tragen.[5] Ebenso aber bleibt das Verhältniss auch im ganzen Fortgang, wie unwiderleglich die Citate aus LXX beweisen, die dem Grundtext entsprechen würden, wofern Matthäus das Stück nach der Tradition frei gebildet und in den Zusammenhang von A eingefügt, Lucas aber den Matthaus benutzt hätte (§. 17). In der That sehen wir den Marcus hier, wie immer, »dem am meisten betretenen Weg der Geschichte nachgehen und das gar zu Auffallende, Abnorme, Abenteuerliche und darum auch Vereinzelte und Zusammenhangslose auf der Seite liegen lassen,«[6] wesshalb auch Weisse sich genöthigt sah, im Text des Marcus hier wieder Lücken anzunehmen,[7] wie andererseits Wilke darin schlaue Interpolationen aus Lucas entdeckt.[8] An die Stelle des Verkehrs mit dem Bösen tritt aber bei Marcus das apokryphische Element

1) Hilgenfeld: Evangelien, S. 59. — 2) Schwegler (Nachapostolisches Zeitalter, I, S. 461 ff.), Reuss (Nouvelle revue, II, S. 48). — 3) Weisse (Evangelienfrage. S. 163), Weiss (S. 61 f.), Hengstenberg (Evangel. Kirchenzeitung, 1858, S. 629). — 4) Bleek: Einleitung, II, S. 247 f. Synopsis, I, S. 202. — 5) Weisse: Evangelienfrage, S. 163. — 6) Baur: Marcusevangelium, S. 139. Köstlin erklärt sich (S. 322) zwar gegen diese Ansicht, so aber, dass er die Erzählung des Matthäus für eine Einschaltung aus mündlicher Tradition hält (S. 73), welcher Behauptung Hilgenfeld (Evangelien, S. 59) mit Recht entgegengetreten ist. — 7) Evangelienfrage, S. 163. — 8) Urevangelist, S. 664 f.

ἦν μετὰ τῶν θηρίων, das, wäre es in A gestanden, von Matthäus und Lucas wohl nicht übersehen worden wäre.[1]

5) Mr. 1, 14. 15. Mt. 4, 12. 17. Lc. 4, 14. 15. Jesu Rückkehr nach Galiläa. Dieselbe wird mit dem Schicksal des Täufers in Zusammenhang gebracht, der am untern Jordan gefangen genommen worden war; aber blos Matthäus verknüpft beide Ereignisse pragmatisch. A geht über zur Angabe des Themas der Predigt, mit welcher von nun an Jesus in Galiläa in die Oeffentlichkeit trat.[2] Ich habe früher die Ansicht ausgesprochen, dass die Mt. 4, 13 = Lc. 4, 31 erhaltene Notiz, wornach Jesus Nazareth verlassen habe, um seinen Wohnsitz nach Kapernaum zu verlegen, nach Mr. 1, 15 ausgelassen worden sei.[3] Eben diese Erwähnung hätte dann Lucas benutzt, um sein Programm 4, 16—30 vorher einzuschieben. Allein wenn Lucas die Angabe Mt. 13 von einer beabsichtigten förmlichen Uebersiedelung gekannt hätte, so würde er die von ihm so sehr hervorgehobene Bedeutsamkeit der Verwerfung Jesu in seiner Vaterstadt durch dieselbe noch erhöht haben, was Lc. 4, 31 jedoch nicht geschieht.[4] In A aber ist es mehr zufällig, dass Jesus, indem er zuerst am galiläischen See hinwandelt, nach Kapernaum geräth (Mr. 1, 21), weil daselbst die am Seeufer berufenen Fischer wohnten. Also nur in Folge seiner Bekanntschaft mit Petrus hat Jesus seine Wohnstätte daselbst aufgeschlagen.[5]

6) Mr. 1, 16—20. Mt. 4, 18—22 (Lc. 5, 1—11). Die vier ältesten Apostel. Marcus hat den anschaulicheren Bericht mit genauer Zeichnung der Situation. Das παράγων παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας weist auf 14 zurück. Das μετὰ τῶν μισθωτῶν ist ebenfalls kein Zusatz — etwa um zu erklären, wie der Vater ohne Impietät verlassen werden konnte[6] — sondern gehört zur Detailmalerei, so gut wie ἀμφιβάλλοντες 16 und das — auch von Mt. 21 aufgenommene — Netzeflicken. Während daher Simon und Andreas die ihnen eigen gehörigen Netze (αὐτῶν 18) verlassen, verlassen Jakobus und Johannes — nicht das Schiff, wie Mt. 22 verstanden hat — sondern ihren Vater mit seinen

1) Dass die ganze Sage nach Analogie von Gen. 3 gebildet ist, und dass dem Versucher die Schlange entspricht, wurde von Baur (Evangelien, S. 540) und Hilgenfeld (Evangelien, S. 126) mit Recht hervorgehoben. Es ist daher nicht unwahrscheinlich, wie dieselben Kritiker annehmen, dass auch das μετὰ τῶν θηρίων des Marcus aus dieser paradiesischen Wendung und Vergleichung mit dem ersten Adam entsprungen ist. Doch war damit schon Gfrörer (Urchristenthum, II, 2, S. 127) vorausgegangen. Unseres Erachtens aber würde in diesem Falle von der, in A angedeuteten, Schlange (= διάβολος) die Ideenassociation, die auf die Thiere führte, ausgegangen sein. — 2) Weisse: Evangelische Geschichte, I, S. 316. — 3) Schenkel's »Allgemeine kirchliche Zeitschrift,« 1861, S. 499. — 4) Weiss (S. 79), Ewald (Evangelien, S. 194). — 5) Wilke, S. 573. — 6) De Wette und Bleek: Synopsis, I, S. 213.

Genossen, deren Arbeit in dem Schiff sie getheilt hatten.[1] Da also nicht gesagt ist, dass das Schiff selbst ihnen gehörte, ist auch aus der beiläufigen, von Matthäus als überflüssig ausgelassenen,[2] Notiz *μετὰ τῶν μισθωτῶν* nicht mit Ewald herauszulesen, dass sie ein so schwunghaftes Geschäft mit Resignation verlassen hätten.[3]

7) Mr. 1, 21—28. Lc. 4, 31—37. Heilung des Dämonischen in Kapernaum. Von Matthäus ausgelassen, weil ihm A Mr. 5, 1—20 ein sprechenderes Beispiel von Dämonenheilungen schien.[4] — Unser und das nachfolgende Stück berichten nun von den Vorgängen an einem einzigen Sabbat, der als Eröffnungstag für das Wirken Jesu gelten kann. Richtig haben daher Ewald[5] und Meyer[6] bemerkt, dass mit Mr. 21 die bisherige skizzenhafte Arbeit einer grösseren Ausführlichkeit Platz macht. Dies ist auch der Grund, wesshalb Reuss 1—20 für eine später vorgesetzte Einleitung halten konnte.[7] Unbegreiflicher dagegen bleibt, wie Baur die Stelle Mr. 27 = Lc. 35 als ein schlagendes Beispiel für die Abhängigkeit des Marcus, der hier einen verwirrten Nachklang aus Lucas biete, aufführen und gegen Hilgenfeld's dringliche Vorstellungen[8] taub bleiben konnte.[9] Man braucht aber zur Zurechtlegung der Sache auch nicht seine Zuflucht zu Varianten und Textänderungen zu nehmen,[10] da nur das *ὅτι* vor *κατ᾽ ἐξουσίαν* sicher mit Lachmann, Tischendorf und Meyer zu streichen ist. A las also *τί ἐστιν τοῦτο; διδαχὴ καινὴ κατ᾽ ἐξουσίαν*, was keineswegs dahin als Missverständniss misszuverstehen ist, als ob Jesus, wiewohl er eben ein Wunder gethan, doch ob seiner *διδαχή* gepriesen werde. Denn die *διδαχὴ κατ᾽ ἐξουσίαν* blickt offenbar auf 22 zurück und so bezieht sich der ganze Satz 27 erstens auf Jesu Lehre, zweitens auf seine Heilung, also auf beide Seiten der jetzt eben vorliegenden Wirksamkeit.[11] Will man aber auch dies nicht zugeben, so bleibt immer noch übrig, anzunehmen, dass die Wunder bei Marcus als die augenfälligste Beglaubigung der reinen Lehre auftreten und daher in das innigste Verhältniss zur *καινὴ διδαχή* Jesu gesetzt werden. Wie Hilgenfeld diese Anschauung von der Wunderbeglaubigung für die alterthümlichere hält,[12] so ist andererseits der doppelsinnige Ausdruck *τίς ὁ λόγος οὗτος* ganz augenscheinlich der spätere.[13] Denn eben um der scheinbaren Schwierigkeit

1) Weiss, S. 652. — 2) Wilke, S. 575 f. — 3) Evangelien, S. 192. — 4) Weiss, S. 44. — 5) Evangelien, S. 194. — 6) Zu Marcus und Lucas, S. 21. — 7) Geschichte der h. Schriften, S. 172. 174. 230. Nouvelle revue, II, S. 48 ff. — Dagegen Scherer: Nouvelle revue, III, S. 306 ff. — 8) Evangelien, S. 128. — 9) Marcusevangelium, S. 7 ff. Theol. Jahrbücher, 1853, S. 68 ff. — 10) Gegen Ewald (Evangelien, S. 195), Ritschl (Theol. Jahrbücher, 1851, S. 525 f.). — 11) De Wette, Meyer: Zu Marcus und Lucas, S. 23. — 12) Evangelien, S. 127 f. — 13) Hilgenfeld: A. a. O. S. 169.

des Ausdrucks willen lässt Lucas die διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν aus, zumal da er auch 32 die Sache selbst schon mitgetheilt hat, wie auch in dem λόγος 36 der Begriff, auf den es ankam, bereits zu liegen schien.[1] Bestätigt wird diese Auffassung schliesslich noch durch die Wahrnehmung, dass Lucas überhaupt dem Ausdruck διδαχή aus dem Wege geht und ihn blos 32 aus A hat.

8) Mr. 1, 29—34. Mt. 8, 14—17. Lc. 4, 38—41. Heilungen im Hause des Petrus. Der Schluss ist Mr. 34 verkürzt, Lc. 41 erweitert. Was man zu Gunsten der Griesbach'schen Hypothese aus unserer Stelle hat ableiten wollen,[2] wird sich §. 9 erledigen. Sollte wirklich ein Nacherzähler dem Simon auch den Namen des Andreas zugefügt haben, oder haben nicht vielmehr die Nacherzähler den Andreas ausgelassen, da im Folgenden nur Simon in Betracht kommt?[3]

9) Mr. 1, 35—39. Lc. 4. 42—44. Reisepredigt in Galiläa. Eines der sprechendsten Stücke für die Ursprünglichkeit der Relation des Marcus. Das Erzählte findet unmittelbar nach dem vorangegangenen Sabbat statt. Jesus zieht sich in eine abgelegene Gegend zurück, Petrus holt ihn zurück, man will ihn in Kapernaum halten, er aber erklärt, sein Beruf führe ihn nach allen Städten Galiläas — dies Alles ist bei Matthäus und Lucas verwischt.

10) Mr. 1, 40—45. Mt. 8, 2—4. Lc. 5, 12—16. Heilung eines Aussätzigen in einer galiläischen Stadt. Seltsamer Weise will man in dem so individuellen Gepräge 41—44 noch Spuren späterer Ueberarbeitung entdecken.[4] Nach diesem ersten öffentlichen Hervortreten, das schon Aufsehen genug erregt hat, zieht sich Jesus wieder zurück.

11) Mr. 2, 1—12. Mt. 9, 1—8. Lc. 5, 17—26. Heilung eines Paralytischen. Wenn irgendwo so trägt hier die malerische Darstellung des Marcus das Gepräge factischer Wahrheit.[5] Jesus ist übrigens jetzt zum zweitenmal in Kapernaum, und, da man befürchtet, es werde seine Anwesenheit wieder nicht lange dauern, wendet man alle Eile an, sie zu benutzen — was bei Matthäus, der die Sache später stellt, wegfällt.[6] Uebrigens soll »das Stück zeigen, wie Jesus den pharisäisch Gesinnten verdächtig zu werden anfing.«[7]

12) Mr. 2, 13—22. Mt. 9, 9—17. Lc. 5, 27—39. Berufung des Levi und Mahl in Jesu Hause. Der Text des Marcus kann hier blos bei der interpolirten Recepta als Combination aus Matthäus und Lucas erscheinen. Nur Marcus 18 scheint Verlegenheiten zu bereiten.

1) Weisse: Evangelische Geschichte, I, S. 81. — 2) Bleek: Einleitung, II, S. 244 f. — 3) Weiss, S. 654. — 4) Weiss, S. 62. 656 f. — 5) Weisse: Evangelische Geschichte, I, S. 479 f. — 6) Wilke, S. 608. — 7) Wilke, S. 612.

Aber ἦσαν νηστεύονες gibt keineswegs eine »archäologische Notiz,«[1] sondern deutet an, dass damals diese Jünger eben um den Verlust ihres Meisters trauerten (vgl. 19 und Joh. 3, 29). Desshalb ist die Ursprünglichkeit von καὶ οἱ Φαρισαῖοι nicht in Abrede zu stellen, da auch sie gerade einen Fasttag begehen konnten; um von der Möglichkeit zu schweigen, dass Marcus aus der Frage, darin der Pharisäer Erwähnung geschieht, das Subject ergänzt. Die Antwort Jesu ist nicht etwa an einen unbestimmten Frager,[2] sondern wirklich an die Johannesjünger gerichtet,[3] wie auch Matthäus diese allein nennt.

13) Mr. 2, 23—28. Mt. 12, 1—8. Lc. 6, 1—5. Aehrenausraufen am Sabbat. Hier hat Marcus den ursprünglichen Bericht, dem zufolge die Jünger nicht um zu essen, sondern um Weg zu bahnen, Aehren ausraufen und daher getadelt werden dafür, dass sie das an sich schon Unerlaubte am Sabbat thun.[4] Jesu Antwort ist daher eine doppelte. Er erinnert zuerst an einen mustergültigen Frommen, der in einem anderen Nothfall, da ihn hungerte, sich über das gesetzlich Unerlaubte hinwegsetzte, indem er die Schaubrode ass. Daher das so nahe liegende, auch von den Exegeten lange Zeit über stets neu producirte, Missverständniss des Matthäus und Lucas, als hätten auch die Jünger durch Essen Anstoss erregt. Zweitens beweist Jesus, dass der Sabbat hier keinen Unterschied mache. Dabei hat Marcus allein die Basis der Argumentation 27 beibehalten und schliesst daraus 28 mit ὥστε, wie A auch sonst (Mr. 10, 8 = Mt. 19, 6) thut. Die Schlussweise war übrigens dem Apostel Paulus wohl bekannt aus sachlichen Gründen, wird daher 1 Kor. 11, 9 auf einen anderen Fall angewandt. Dass Matthäus und Lucas die auffallende Sentenz übergehen, berechtigt nicht, in ihr mit Baur[5] eine rationelle Erklärung des Epitomators zu finden. Seine nähere Begründung hierfür, dass Jesus sich unmöglich öffentlich auf seine Messianität berufen konnte, ja dass man den Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ erst nach seinem Tode als gleichbedeutend mit Messias betrachtet habe, wesshalb das ganze Dictum als commentirende Glosse gelten müsse[6] — hängt eng zusammen sowohl mit seiner falschen Erklärung jenes Danielischen Ausdrucks, als auch mit seiner verkehrten Auffassung des, zwischen Matthäus und Marcus statthabenden, Abhängigkeitsverhältnisses (§. 9). Nur das ὅτε χρείαν ἔσχε 25 scheint von Marcus eingearbeitet,[7] Mt. 5. 6 vielleicht (§. 12, Nr. 34) ausgelassen worden zu sein.

1) Gegen De Wette (Zu Marcus und Lucas, 1846, S. 177), Fritzsche (Marcus, S. 62 f.). — 2) Gegen Weisse: Evangelische Geschichte, I, S. 482. — 3) Ewald (Drei Evangelien, S. 201), Meyer (Zu Matthäus, S. 221), Bleek (Synopsis, I, S. 390). — 4) Die richtige Auslegung bei Meyer: Zu Marcus und Lucas, S. 35 ff. — 5) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1860, S. 290. — 6) A. a. O., S. 287 ff. — 7) Wilke, S. 190, der übrigens falsch S. 464 auch Vers 27 für Glosse hält.

14) Mr. 3, 1—6. Mt. 12, 9—14. Lc. 6, 6—11. Heilung der verdorrten Hand. Wird von Lucas auf einen andern, von Matthäus auf denselben Sabbat verlegt, wie das Aehrenausraufen. Marcus hat hier wieder am individuellsten (vgl. 5) erzählt; an ihn hält sich Lucas, während Matthäus aus anderen Quellen einschaltet. Jesus scheint übrigens hier wieder in Kapernaum zu sein.[1]

15) Mr. 3, 7—12. Mt. 12, 15. 16. Lc. 6, 17—19. Summarischer Bericht über die Krankenheilungen, als Einleitung zur Bergpredigt. Diese Stelle, die bei Marcus allein in gesunder Naturfrische zu Tage tritt, zeigt, wie die Anderen Notizen von A blos gelegentlich benutzen. Denn schon die Akoluthie bürgt dafür, dass die Stelle des Matthäus als Parallelstelle anzusehen ist; einzelne Züge waren aber schon bei der ersten summarischen Schilderung Mt. 4, 24. 25 benutzt worden. — Wie allgemein übrigens das Aufsehen war, welches Jesus nach und nach erregt hatte, beweist die Nachricht, dass auch aus Judäa und Peräa ihm Viele nachfolgten, was nur in der Stellung bei Matthäus 4, 25 übertrieben erscheinen würde, weil dort allerdings »bei dem ersten Auftreten Jesu«[2] statthabend.

16) Mr. 3, 13—19. Mt. 10, 2—4. Lc. 6, 12—16. Erwählung der Zwölf, im Anfang von Marcus abgekürzt. Die Stellung des Katalogs bei Matthäus erklärt sich aus Anticipation der Bergpredigt. Uebrigens zählt Marcus auf in Berücksichtigung theils des Alters der Jüngerschaft, theils der Beinamenschaft; Matthäus dagegen, der die Erwählung unmittelbar mit der Aussendung verknüpft, legt nach Maassgabe von A Mr. 6, 7 ein Interesse für paarweise Aufführung,[3] Lucas ein solches für Synonymität an den Tag. Darnach wurde die Stellung in A verändert. Matthäus und Lucas haben am Anfang die Brüderpaare zusammengestellt, während Marcus die Vertrauten zuerst nannte. Im Allgemeinen liegt den drei Katalogen aber die Rangordnung zu Grunde, vermöge deren Petrus als primus inter pares voran, Judas Ischarioth als Verräther zuletzt steht.

Marcus. Matthäus. Lucas.

Petrus.

Andreas.

Jakobus I. und Johannes.

Andreas.

Philippus und Bartholomäus.

1) Ewald: Drei Evangelien, S. 203. — 2) Hilgenfeld: Evangelien, S. 61. — 3) Weisse: Evangelische Geschichte, I, S. 401.

Matthäus und Thomas.

Jakobus II.

Thaddäus = Lebbäus.

Simon.

Judas Jacobi (vgl. Joh. 14, 22.)

Judas Ischarioth.

17) Lc. 6, 20—49. Bergpredigt, von Mt. 5—7 überarbeitet. Dass die Rede bei Matthäus in ihrem Grundkerne identisch ist mit der des Lucas hätte man schon im Hinblick auf Anfang und Schluss beider Predigten niemals bezweifeln sollen. Uebrigens findet sich mit Ausnahme weniger Sätzchen der gesammte Inhalt von Lucas im Matthäus wieder; es liegt mithin klar zu Tage die Selbigkeit des Stoffs.[1] Wir haben also nur zu beweisen, dass diese Rede auch in A, und zwar hier, gestanden haben muss.

Wie anders sollte es aber zugegangen sein, dass die erweiternden Evangelisten bei ihrer sonst durchgehenden Abweichung in der Bestimmung der Stellen, welchen sie den in Marcus fehlenden Apophtegmen anweisen, gerade hier, in der Art und Weise der Einführung jener Aussprüche, welche den ihnen gemeinsamen Grundstamm der Bergpredigt ausmachen, in so auffallender Weise harmoniren? Darüber kann kein Zweifel sein, dass Matthäus sowohl, als Lucas diejenigen Bestandtheile, welche ihren beiderseitigen Reden gemeinsam sind, schon bei einem schriftstellerischen Vorgänger gefunden haben müssen, und zwar bei einem Vorgänger, der nicht blos Redestücke zusammengereiht hat, sondern der Thatsachen erzählte, wie Jesu Hingang auf den Berg, seine Anrede an die Apostel und besonders die Akoluthie der Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum beweist, die bei Lucas unmittelbar auf die Bergrede folgt, bei Matthäus blos durch das nachgetragene Fragment aus Mr. 1, 40—44 davon getrennt ist — eine Uebeseinstimmung in der Anordnung, wie wir solche sonst nur bei den Stücken antreffen, welche die anderen Evangelisten mit Marcus gemein haben.[2] Sehr nichtssagend sind daher die Gründe, mit denen Wilke die Existenz der Bergpredigt im Urevangelium bestritt;[3] und seine Anstrengungen, ihre Herkunft nicht aus Marcus, sondern aus Lucas abzuleiten,[4] kommen auf unserem Standpunkte, wo der Marcus Wilke's = A, und im betreffenden Fall A = Lucas ist, von vornherein nicht mehr in Betracht. Dagegen hat zuerst Ewald mit scharfsinnig entwickelten Gründen auf die Wahrscheinlichkeit hingewiesen, dass hinter den Worten Mr. 3, 19 καὶ

1) Bleek: Synopsis, I, S. 220 f. — 2) Weisse: Evangelische Geschichte, I, S. 73. Evangelienfrage, S. 157. — 3) Urevangelist, S. 584. — 4) S. 685 ff.

ἔρχονται εἰς οἶκον eine bedeutende Lücke ist, die nur durch die Bergpredigt und die Geschichte vom Hauptmann in Kapernaum auszufüllen ist[1] — ein Zweifel, von dessen objectiver Berechtigung man um so sicherer überzeugt sein darf, als Ewald den ursprünglichen Ort der Bergrede gar nicht, wie wir, in A, sondern in einer vorausgesetzten anderen Quelle, der Redesammlung, suchte. Seinem Bedenken ist zunächst Weisse beigetreten und hat es sogar auf eine ganze Reihe von Erzählungen ausgedehnt, die bei Lucas auf die Bergpredigt folgen.[2] Auch Tobler stimmt bei.[3] Am instructivsten aber sind für unsere Sache die, im Wesentlichen auch durch Baur[4] bestätigten, Erörterungen Ritschl's über die Bergpredigt.[5] Denn obwohl er diese Rede nicht in das Urevangelium verlegt, sondern sich zunächst an die Relation des Matthäus hält, fühlt er doch ganz richtig heraus, dass die Predigt ausschliesslich an die Jünger Jesu gehalten sein muss[6] und lässt es unentschieden, wie die leitenden Gedanken des Matthäus-Textes über die Verhältnisse Jesu zum Gesetz motivirt sein mochten. In der That lösen sich die Schwierigkeiten, welche die Bergrede (vgl. 5, 17, 18) im Gegensatz zu den gesetzesfreien Aussprüchen des Marcus, ja auch zu dem weiteren Verlauf der Rede selbst macht, völlig nur, wenn man den Charakter dieser ganzen Rede als einer Compilation im Sinne des ersten Evangelisten erkannt hat (§. 12, 10). Wie aber im umgekehrten Fall Lucas der ursprünglichen, so reichen Bergrede mit aller anatomischen Kunst seines ärztlichen Berufs »ihren eigentlichen Kern ausgeschnitten« haben sollte — hat weder Baur,[7] noch sonst Jemand begreiflich zu machen verstanden.

Wohl aber hat Ewald mit richtigem Takt die geschichtliche Stellung der ursprünglichen Bergrede im Zusammenhang des Marcus nachgewiesen.[8] Vgl. hierüber §. 29. Die Form, in welcher diese, an die Jünger gerichtete, die festen Grundzüge des Gottesreichs im Zusammenhang vortragende, Rede in A enthalten war, ist aber folgende: 1) Lc. 20—26, vier Makarismen mit genau entsprechendem Wehe. Es geht nicht an, diese Verse als spätere Ausprägung zu fassen,[9] da sie vielmehr dem Vorgang des alttestamentlichen Gesetzgebers Deuter. 27, 11 ff. entsprechen.[10] Ueberhaupt ist nicht abzusehen, wesshalb Lucas

1) Evangelien, S. 208 f. — 2) Evangelienfrage, S. 159. 161 f. Anders noch in der »Evangelischen Geschichte,« I, S. 85. II, S. 27 ff. — 3) Evangelienfrage, S. 14. — 4) Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, S. 26 f. — 5) Altkatholische Kirche, 1857, S. 35 f. — 6) So Kühnöl, Ebrard, Wieseler, Bleek (Synopsis, I, S. 224. 227), Hilgenfeld (Evangelien, S. 61 f.), Weiss (S. 71). — 7) Evangelien, S. 461. — 8) Evangelien, S. 205. 207. — 9) Gegen Meyer (Zu Marcus und Lucas, S. 329 f.), Hilgenfeld (Evangelien, S. 173). — 10) Gfrörer: Urchristenthum, II, 2, S. 146.

die reichere Form des Matthäus, wenn er sie vorfand, verkürzt, noch weniger, wesshalb er die vier Antithesen hinzugefügt haben sollte; denn »der ebionitische Geist ist dem Pauliner Lucas fremdartig,«[1] während es im Geist des ersten Evangeliums liegt, die überlieferten Makarismen auf die Siebenzahl zu bringen.[2] Weil aber bei Lucas nicht blos specielle Beziehungen auf Scenen späterer Verfolgung vorkommen,[3] sondern der Sprachgebrauch auch zum Theil speciell lucanisch ist (*ἐμπιμπλάναι, σκιρτᾷν, κατὰ ταῦτα ποιεῖν*), ist eine theilweise sprachliche Bearbeitung der Quelle anzunehmen. — 2) Lc. 27—42: Leidenswilligkeit und Feindesliebe, das Erste im Christenthum. Nur zwei Verse standen hier nicht in A, nämlich Lc. 39 = Mt. 15, 14; Lc. 40 = Mt. 10, 24. 25, »welche er offenbar an einer andern Stelle fand, die ihm nur ihres Inhaltes wegen hier am passendsten zu stehen schienen«[4] — daher auch die plötzliche Unterbrechung des Zusammenhangs mit *εἶπεν δὲ καὶ παραβολὴν αὐτοῖς*. — 3) Lc. 43—49. Schlussgleichnisse von verschiedenen Bäumen und verschiedenem Hausbau. Hier hat Lucas höchstens etwas zusammengezogen; 45 aber ist ursprünglich (§. 13, Nr. 38).[5]

Nach dem Dargelegten dürfte das Urtheil Baur's, wornach die Bergrede des Lucas nach einstimmigem Urtheil der Exegeten an Zusammenhangslosigkeit leidet,[6] auf ziemlich untergeordneten Werth zu reduciren sein. Vielmehr ist gerade der Charakter dieser Rede im Gegensatze zu der de Matthäus der der enggeschlossenen Einheit des Gedankens (§. 29). Wie aber auch Meyer der Rede des Lucas einen fragmentarischen und unvollständigen Charakter zuschreiben kann,[7] versteht man um so weniger, als er selbst es ist, der die ursprüngliche Ideenassociation an den wenigen Stellen, wo man zweifelhaft sein könnte (Lc. 6, 27. 31. 43. 46), richtig nachgewiesen hat.

18) Lc. 7, 1—10. Mt. 8, 1. 5—10. 13. Heilung des Sohnes des Hauptmanns von Kapernaum. Der mittlere Ausdruck *παῖς* (von Matthäus verstanden = *υἱός*, vgl. 17, 15. 18) wurde von Lucas falsch ausgelegt = *δοῦλος*.[8] Nur Lucas 7 ist *παῖς* unvermerkt stehen geblieben, was deutlich genug die Abhängigkeit beweist.[9] Die Sorge des Herrn um einen *δοῦλος* würde nicht blos voraussetzen, dass der-

1) Meyer: Zu Marcus und Lucas, 1860, S. 330. — 2) Für die Siebenzahl vgl. Ewald (A. a. O. S. 210), Köstlin, (S. 50), Meyer (Zu Matthäus, 1858, S. 129). — 3) Ewald: a. a. O. S. 211. — 4) Ewald: Drei Evangelien, S. 223. So auch Gfrörer (Urchristenthum, II, 2, S. 147 f.), Bleek (Synopsis, I, S. 323), Weisse (Evangelienfrage, S. 158). — 5) Gegen Weisse: Evangelienfrage, S. 158. — 6) Evangelien, S. 462. — 7) Zu Matthäus, S. 191. — 8) So Strauss, Baumgarten-Crusius, Neander: Leben Jesu, S. 407. — 9) Der »sächsische Anonymus« (S. 56), Baur (Evangelien, S. 478). —

selbe der einzige Knecht des Hauptmanns gewesen,[1] sondern auch, dass dieser ein besonderes Interesse an ihm gehabt, was daher Lucas ergänzt (ἔντιμος hat unter den Synoptikern blos Lucas 7, 2 und 14, 8). Die andere Differenz, dass nach Matthäus der Hauptmann Jesu entgegenläuft, während er nach Lucas zuerst Aelteste, dann Freunde schickt, könnte zwar auch so erklärt werden wollen, dass Matthäus, wie sonst auch, die Geschichtserzählung verkürzt und vereinfacht habe;[2] in der That aber hat Lucas hier verändert (§. 13, Nr. 25).[3] Dass aber eine Quelle beiden vorlag, erhellt aus den fast wörtlich übereinstimmenden Reden des Hauptmanns (Mt. 9 = Lc. 8) und Jesu (Mt. 10 = Lc. 9). Dass diese Quelle A war, geht, wie aus dem Sprachcharakter,[4] so aus der Akoluthie im Verhältnisse zur Bergpredigt, auch wohl aus der ausgeprägten Verwandtschaft mit der Geschichte von der Kananäerin[5] hervor. Dass Marcus, wo er A wieder aufnimmt, ausser der Bergpredigt auch noch Anderes übergangen habe, zeigt das, den Weg vom Berg bis vor das Haus ignorirende καὶ ἔρχονται εἰς οἶκον 3, 19, »und so gut, wie die ganze Bergrede ausgelassen ist, kann auch noch dieses erste Glied eines neuen Erzählungsstückes ausgelassen sein.«[6]

19) Mr. 3, 20—30. Mt. 9, 32—34. 12, 22—32. Lc. 11, 14—23. Jesu Rede wider die pharisäische Anklage. Jesus wird von seinen Verwandten (οἱ παρ᾽ αὐτοῦ, wozu vgl. die Commentare und Polyb. 23, 1, 6) für wahnsinnig, von den Gegnern für besessen erklärt. Noch ehe er sein Haus betritt, erfolgt die, von Marcus ebenfalls noch ausgelassene, wunderbare Heilung des Stummen. Dann erst nimmt Marcus den, durch Auslassung der Bergrede unterbrochenen, Zusammenhang von A wieder auf. Schon der ganze Charakter von Mt. 12, wo eine zusammenhängende Reihe früherer Stücke nachgeholt wird, beweist, dass das Wunder in A erzählt war. Dagegen haben Matthäus und Lucas ausgelassen, was Marcus allein mittheilt, die anstössige Notiz 3, 20. 21. Gegen Marcus, der mit der Heilung auch Dieses weglassen musste, berichten Beide wieder Mt. 9, 33 = Mt. 12, 23 = Lc. 11, 14 vom günstigen Eindruck auf das Volk. Alle Drei aber treffen zusammen in der Wiedergabe von A, wo der ganz entgegengesetzte Eindruck, den Jesu Verhalten auf die Pharisäer machte, berichtet wird. Gegen ihre Schmähung richtet sich die Rede Jesu 23—30 = Mt. 25—32 = Lc. 17—23.

1) So unwahrscheinlich genug Meyer: Zu Matthäus, S. 201. — 2) So Neander (S. 406 f.), Krabbe (S. 280), Lange (L. J. II, 2, S. 646 ff.), Ewald (Drei Evangelien, S. 225), Meyer (Zu Matthäus, S. 200). — 3) So Strauss, De Wette, B. Bauer, Bleek: Synopsis, I, S. 347 f. — 4) Ewald: Drei Evangelien, S. 225. Was Meyer (Zu Marcus und Lucas, S. 44) dagegen anführt, bedeutet gar nichts, da Parallelstellen unser Urtheil nur bekräftigen. — 5) Weisse: Evangelienfrage, S. 161. — 6) Ewald: Drei Evangelien, S. 225.

Zuerst aber musste die veranlassende Situation Mr. 22. 23 modificirt werden, weil das wirkliche Motiv, das Wunder, ausgelassen war. Das »Wissen der Gedanken« Mt. 25 = Lc. 17 war also das Ursprünglichere. Die Rede selbst hat Marcus im Ganzen in der Form von A. Wir haben hier also zuerst (24. 25) zwei Beispiele bestimmt auseinandergehalten und in conformer Weise durchgeführt, dann 26 ihre Anwendung. Hierauf aber hat Marcus ausgelassen Mt. 27. 28. = Lc. 19. 20, wesshalb dann das Folgende bei ihm etwas abrupt steht.[1] Dagegen stimmt 27 wieder mit Mt. 29; ausgelassen ist wieder Lc. 23 = Mt. 30 und die, schon um des πνεῦμα ἀκάθαρτον und um des ganzen dämonologischen Zusammenhangs willen hierher gehörige,[2] Rede Lc. 24—26 = Mt. 12, 43—45, die dann ihrerseits wieder vorbereitet auf das Wort von der Lästerung des Geistes Mr. 28. 29. Uebrigens sind diese Worte in A nicht, wie bei Mt. 31. 32 und Lc. 12, 10 in den Gegensatz gestellt zu den Reden wider des Menschen Sohn, sondern überhaupt zu allerhand Versündigungen; woraus aber nicht sofort eine »innigere Verbindung des Gottesgeistes mit der Person Jesu« zu schliessen ist,[3] sondern vgl. §. 13, Nr. 90. Dass Marcus die ganze Rede mannigfach verkürzt und zur Verständigung die Bemerkung 30 hinzugefügt hat,[4] liegt ganz in der Manier der Bearbeitung, die A in Marcus überhaupt erfährt.

20) Mr. 3, 31—35. Mt. 12, 46—50. Lc. 8, 19—21. Jesus und seine Verwandten. Auf diesen Abschnitt wiesen schon die Verse 3, 20. 21 hin, was Ebrard vergeblich leugnet.[5] Den nur bei Marcus klaren Geschichtspragmatismus hat Lucas übrigens gänzlich alterirt.

21) Mr. 4, 1—34. Mt. 13, 1—15. 18—23. 31—34. Lc. 8, 4—18. 13, 18—21. Die Gleichnisse. Vom Schiffe aus redet Jesus zum Volke das Gleichniss vom verschiedenen Ackerland 1—9. Nirgends geben sich die Seitenberichte auffallender als abglättende Paraphrasen der harten Wortstellung in A kund.[6] Wer Mr. 8. 20 = Mt. 8. 23 die Stufenfolge der Fruchtbarkeitsgrade in ursprünglicher Form hat, lässt sich schwer mehr entscheiden; nur ist zuzugeben, dass Marcus im Detail hier gleichfalls frei zu Werke geht.[7] Nach Vortrag des Gleichnisses zieht sich Jesus zurück und gibt Erläuterungen über seine parabolische Lehrmethode 10—12 = Mt. 10—15 = Lc. 9. 10. Das Object der

1) Bleek: Synopsis, I, S. 490. Vgl. auch Weisse: Evangelienfrage, S. 162 gegen sich selbst (Evangelische Geschichte, II, S. 75) und Wilke (S. 453 f.), dem zufolge die Bemerkung Mr. 30 beweisen soll, dass er Mt. 27. 28 = Lc. 19. 20 nicht gelesen haben könne. — 2) Gfrörer: Urchristenthum, II, 1, S. 240. — 3) Gegen Köstlin (S. 318), Hilgenfeld (Evangelien, S. 132). — 4) Weiss, S. 64. — 5) Wissenschaftliche Kritik, Ausg. 2. S. 359 ff. Sonderbarer Weise will auch Weisse (Evangelienfrage, S. 162) die Verse 20. 21 vor 31 rücken. — 6) Weisse: Evangelische Geschichte, I, S. 488. — 7) Weiss, S. 63.

Frage der Jünger betrifft nach Matthäus den Grund, warum Jesus überhaupt in Gleichnissen rede, nach Marcus und Lucas aber (wo auch ein grösserer Jüngerkreis vorausgesetzt ist) den Sinn des eben vorgetragenen Gleichnisses. Bleek entscheidet sich für Matthäus, besonders weil Dieser allein die Stelle Jes. 6, 9 vollständig nach LXX gebe, Marcus aber dieses ausführliche Citat vor Augen gehabt haben müsse.[1] So richtig diese Gründe dargelegt sind, so beweisen sie doch für uns nur, dass Mt. 14. 15 in A gestanden, von Marcus und Lucas aber, als nach A Mr. 12. Mt. 13. Lc. 10 überflüssig, weggelassen wurden, und wir werden mit Neander[2] und Weiss[3] urtheilen müssen, dass bei Matthäus die Form der Frage nach dem Anfang der Antwort Jesu gestaltet ist, wozu noch ein weiteres, später §. 27 zu beleuchtendes, Motiv hinzukam. Ebenso verhält es sich mit der Antwort Jesu, die nach Marcus und Lucas so ausgefallen ist, dass Jesus eine besondere Qualification der Jünger für Empfängniss der Deutung, mithin auch sein Eingehen auf ihre Bitte als gerechtfertigt statuirt, während freilich dem Volke gegenüber er über die parabolische Form nicht hinauskomme, damit sie bei solchem scheinbaren Besitze den Jesaianischen Spruch von ihrem blos scheinbaren Annehmen des Wortes zur Erfüllnng brächten. Matthäus nun schwächt der gewöhnlichen Exegese zufolge jene auffallende Pointe des Jesaianischen Citates so weit ab, dass das Nichtsehen des Volkes nicht als Erfolg, sondern als Veranlassung des parabolischen Lehrvortrags erscheint.

Wäre diese Erklärung richtig,[4] so fände offenbar die prophetische Stelle eine nur ganz gelegentliche Unterkunft im Zusammenhang; sie würde ganz fehlen, wenn sie nun einmal in A nicht an der Stelle gestanden hätte; dort aber deutete sie, wie sonst überall im N. T., auf die göttliche Teleologie des Unglaubens hin. Aber auch bei der schnurstracks entgegengesetzten Erklärungsweise Wilke's findet hier ein Zusammenhang von Missverständnissen der Grundschrift statt.[5] Auf jeden Fall erscheinen die Parabeln selbst im Zusammenhang des Matthäus keineswegs durchweg als das Verständlichere, Leichtere, vielmehr bricht überall wieder die Anschauungsweise von A hervor, wo die Nothwendigkeit einer Auslegung der Parabel dargestellt wird. Nur so versteht sich auch bei Matthäus die Einschaltung von 16. 17. Denn »wie könnte man auch die Jünger darüber selig gepriesen denken vor dem Volke, dass ihrer Unkenntniss in Betreff Dessen, was um der grösseren Leichtigkeit willen für das Verständniss des Volkes passend schien, abgeholfen ward«?[6] Uebrigens ist aus *οἱ ἔξω* Mr. 11 nicht mit Wilke zu

1) Synopsis, I, S. 512. 517. — 2) Leben Jesu, S. 166. — 3) S. 50. — 4) Vgl. dagegen Baur: Marcusevangelium, S. 30 ff. — 5) Urevangelist, S. 206. 352 f. 502. — 6) Wilke, S. 205.

schliessen, dass *κατὰ μόνας* vom Schiff zu verstehen sei.[1] Ueber *οἱ περὶ αὐτόν* aber vgl. §. 12, Nr. 41. Jedenfalls ist Jesus in seinem Hause und betritt erst 4, 36 wieder das Schiff. — Es folgt nun 13—20 die privatim geschehende Auslegung der Parabel, und hierauf 21—25 eine Mahnung an die Jünger, ihre Fähigkeit zum Verstehen beim Anhören von Parabeln auch zu gebrauchen. Weiss sieht in den letztaufgeführten Versen ein Werk schriftstellerischer Composition und Reflexion.[2] Aber Matthäus (§. 12, Nr. 41) und Lucas (§. 13, Nr. 30) beweisen, dass das Stück in A stand, abgesehen davon, dass die Ermahnung, nachdem eben gesagt war, wie die Jünger die Parabel nicht verstanden, ganz am Platze ist, so gut wie 8, 17—21.[3] Eingefügt von Marcus könnte nach dem Paralleltexte des Lucas blos 24 das *ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν καὶ προστεθήσεται ὑμῖν* sein, welches Marcus bei dieser passenden Gelegenheit aus der ausgelassenen Bergpredigt Lc. 6, 38 = Mt. 7, 2 eingefügt hätte. Aber ebenso wahrscheinlich haben Matthäus und Lucas auch hier ausgelassen, was Jeder schon vorher hatte.[4]

Hierauf folgt 26—29 ein zweites Gleichniss (von der wachsenden Saat), das von den Andern aus Gründen (§. 8) ausgelassen wurde; endlich ein drittes 30—32 vom Senfkorn. A stellte also an dieser Stelle drei, demselben Naturgebiet entnommene, Gleichnisse zusammen, welche das Reich Gottes als ein werdendes darstellen sollten, wesshalb denn auch die Verbindung des Gleichnisses vom Sauerteig mit dem vom Senfkorn einer andern Quelle angehören muss. — Ein Schluss folgt 33. 34, der keineswegs Auslassungen des Marcus aus A anzudeuten braucht.[5] Wohl aber weist der Schluss darauf hin, dass 26—32 wieder als vor dem Volke gesprochen zu denken ist, und es mag leicht das *τοῖς ὄχλοις* Mt. 34 ursprünglicher sein, als das *αὐτοῖς* Mr. 33 — wie ja derartige leichte Modificationen von A bei Mr. vorkommen.[6] Vollkommen verfehlt ist es aber, wenn Baur Mr. 33 aus Lucas den Zweck aufgenommen wissen will, durch Parabeln sich dem Volke verständlich zu machen, als Gegengewicht zu dem 11. 12 aus Mt. angeblich aufgenommenen Zweck, durch Parabeln zu verhüllen.[7] Denn gerade den letztgenannten Zweck deutet Lucas 8, 10 viel schärfer, Matthäus jedenfalls nur zweideutig an, und zu Mr. 33 gibt es gar keine Parallele im Lucas.[8] — Der ganze Abschnitt aber vertritt in A allerdings die Stelle eines Probestücks der, mit Rücksicht auf die Jünger zu ihrer Einübung damals von Jesu gehaltenen, Lehrvorträge, ohne dass man

1) S. 206. 603. — 2) S. 65. Vgl. auch Bleek: Synopsis, II, S. 118 f. — 3) Wilke, S. 337 f. 376, wo die Ursprünglichkeit des Marcus zur Evidenz gebracht ist. — 4) Weisse: Evangelische Geschichte, I, S. 492. — 5) Gegen Ewald (Drei Evangelien, S. 236), Köstlin (S. 311). — 6) Weiss, S. 63. — 7) Marcusevangelium, S. 32 f. — 8) Weiss, S. 690.

desshalb irgend welche Ursache hätte, es für die Bergrede des Urevangeliums zu halten. [1]

22) Mr. 4, 35—41. Mt. 8, 18. 23—27. Lc. 8, 22—25. Jesus im Sturm schlafend. Nur Mr. 35 tritt das Unvorbereitete, das diese Ueberfahrt charakterisirt, hervor, nur hier knüpft die Erzählung auch an eine Scene an, die am Seeufer vorgeht. [2] Man sieht also nicht, wo bei Marcus die Spuren einer secundären Darstellung zu Tag liegen sollen. [3]

23) Mr. 5, 1—20. Mt. 8, 28—33. Lc. 8, 26—39. Der Gadarenische Besessene. Am ursprünglichsten bei Mr., am kürzesten bei Matthäus. Das καὶ ἱμάτιον οὐκ ἐνεδιδύσκετο Lc. 27 ist keineswegs, wie Ewald meint, [4] Marcus 3 ausgefallen, sondern vgl. §. 13, Nr. 33.

24) Mr. 5, 21—43. Mt. 9, 18—26. Lc. 8, 40—56. Vom Töchterlein des Jairus und der Blutflüssigen. Marcus hat nur wenig (vgl. das ausgelassene κράσπεδον, die Flötenspieler Mt. 23 und vielleicht [5] den Schluss Lc. 56), Lucas mehr verkürzt, ist jedoch im Vergleich mit Matthäus noch ausführlich. Wenn dieser die Jairusgeschichte so offenbar und gewaltsam zusammenzieht, hätte man um so weniger seinen Bericht über die Blutflüssige für ursprünglicher halten sollen. [6] Aus dem Zustande tiefer Krankheit, in dem das Kind beim Weggang des Vaters sich befand, machen Matthäus und Lucas, Jeder mit selbstständigen Ausdrücken, den vollendeten Tod.

25) Mr. 6, 1—6. Mt. 13, 53—58. Jesus in Nazareth. Lucas hat 4, 16—30 eine ausführlichere Gestalt der Ueberlieferung. Uebrigens hatte A, wie aus der Uebereinstimmung der abhängigen Stellen Mt. 13, 55 = Lc. 4, 22 hervorgeht, wohl die Frage: οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων, ὁ υἱὸς Ἰωσήφ; welch letztere Bezeichnung der dogmatische Standpunkt des Marcus in den Mariensohn, [7] nicht aber (was vielmehr Matthäus thut) in den Zimmermannssohn verwandelte. [8] Dagegen nahmen beide Seitenreferenten Anstoss an dem, bei Marcus ursprünglichen, [9] τέκτων, als welcher daher bei Matthäus nicht sowohl Jesus selbst, als sein Vater erscheint.

26) Mr. 6, 7—13. Mt. 10, 1. 9—11. 14. Lc. 9, 1—6. Aussendung der Zwölf. Dabei hat Mr. zunächst, wie die Uebereinstimmung Mt. 10, 1 = Lc. 9, 1. 2 zeigt, hinter 7 einige Worte ausgelassen, welche den Zweck der Sendung enthielten. Das εἰ μὴ ῥάβδον μόνον 8 wurde keineswegs von den beiden anderen Synoptikern in μηδὲ ῥάβδους oder μήτε

1) Wilke, S. 103 f. 379. 583. — 2) Weisse: Evangelische Geschichte, I, S. 494. — 3) Gegen Weiss, S. 63. — 4) Evangelien, S. 241. — 5) Ewald: Evangelien, S. 242 f. — 6) Gegen Strauss (Leben Jesu, II, S. 88), Meyer (Zu Marcus und Lucas, S. 68), Weiss (S. 59 f.). — 7) Bleek: Einleitung, II, S. 250. — 8) Gegen Hilgenfeld: Evangelien, S. 135. — 9) Reuss: Nouvelle revue, II, S. 19.

ῥάβδον verwandelt, was auf »eingedrungene Uebertreibung« zurückzuführen wäre[1]: sondern das Verbot des Stocktragens ist ächt und mit Beziehung auf Schutzmittel gegen etwaige Angriffe gesprochen, wurde aber von Marcus, der wahrscheinlich ῥάβδους las, in angegebener Weise gemildert, indem er zugleich den Stock anders, nämlich als eine bei Fusswanderungen gewöhnliche Stütze auffasste.[2] Auch das die Construction störende ἀλλὰ ὑποδεδεμένους σανδάλια sieht ganz aus, wie eine absichtliche Correctur[3] — wenn nicht vielmehr in A der Sandalen gar keine Erwähnung geschah.[4] — Uebrigens beschränkt sich die Rede auf drei Punkte: 1) was die Jünger thun sollen, lehren und Kranke heilen, 2) wie sie sich tragen sollen, 3) wie in den Häusern verhalten. Zweck und Art der Reise ist es also, was dem ursprünglichen und keineswegs unvollständigen Bericht von A seine Einheit gibt.[5]

27) Marcus 6, 14—16. Mt. 14, 1. 2. Lc. 9, 7—9. Gedanken des Herodes über Jesus. Die Ursprünglichkeit des Berichtes bei Marcus ist nicht blos an der Umständlichkeit und Ungefeiltheit desselben zu erkennen, sondern auch an dem pragmatischen Moment, das in dem oft missverstandenen καὶ ἤκουσεν liegt, was sich blos auf die vorherberichtete Thätigkeit der Zwölf beziehen kann; φανερὸν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ heisst also: es blieb nicht verborgen, dass diese, allenthalben erscheinenden, Jüngerpaare Jesu angehörten. Die zweimalige Aeusserung des Herodes beruht keineswegs auf gedankenloser Wiederholung von Mt. 14, 1 und Lc. 9, 7—9 bei Marcus; wir brauchen auch nicht unsere Zuflucht zu der Lesart ἔλεγον zu nehmen nach B und D;[6] sondern das zweitemal bezieht sich die Aeusserung des Herodes entweder auf die Meinungen Anderer, oder A wollte bei Gelegenheit einer zweiten Aeusserung die nähere Veranlassung mitberichten. Hier zeigt sich übrigens auch ganz deutlich, dass Lucas weder von Matthäus (vgl. Lc. 8 =Mr. 15), noch von Marcus abhängig sein kann (vgl. das Mt. 1 und Lc. 7 stehen gebliebene τετράρχης).

28) Mr. 6, 17—29. Mt. 14, 3—12. Tod des Täufers Johannes, nachträglich beigebracht auf Veranlassung der Aeusserung des Herodes, die im Vorigen berichtet war. Es soll dadurch erklärt werden, wie Herodes Jesum für den auferstandenen Johannes habe halten können.[7]

29) Mr. 6, 30—44. Mt. 14, 13—21. Lc. 9, 10—17. Speisung der Fünftausend. Nachdem A den, mit Aussendung der Zwölf gegebenen, natürlichen Ruhepunkt zu einer Einschaltung, die das Ge-

1) Meyer: Zu Marcus und Lucas, S. 77. — 2) Bleek: Synopsis, I, S. 423 f. — 3) Bleek: Synopsis, I, S. 424. — Baur: Marcusevangelium, S. 48. — 4) Hitzig: Joh. Marcus, S. 54. — 5) Wilke, S. 331. — 6) So Fritzsche, Lachmann, Ritschl, Ewald: Evangelien, S. 258. — 7) Wilke, S. 585.

6*

schick des Täufers betraf, passend benutzt hatte[1], folgt nun die Beschreibung der Rückkehr. In hervorspringendem Gegensatz zu Matthäus ist hier schon die Art, wie A die Geschichte motivirt, individuell und treffend. Jesu Jünger kehren nämlich von ihrer Mission zurück, und Jesus will ihnen — da wieder die Volksmassen hinderlich sind — Ruhe gönnen, führt sie daher von Kapernaum über den See in die Wüste; die Volksmassen aber laufen um den See herum, kommen vor Jesu an, so dass er schon bei seinem Austritt aus dem Schiff sie vorfindet, was selbst Lucas 9, 11 nicht mehr deutlich genug ausdrückt.[2] Daran schliesst sich alsbald die Speisungsgeschichte an. Weder ist also Mc. 34 eine Einschaltung (siehe vielmehr §. 12, 30. 45), noch 35 *ὥρα πολλή* aus *ὥρα παρῆλθεν* und ebenso *ὥρας πολλῆς* aus *ὀψίας γενομένης* Mt. 14, 15 entstanden, noch Mr. 37—40 eine Paraphrase. Der Schluss 44 ist nicht von Marcus hinzugefügt, sondern von Mt. 14, 21. (15, 38.) mit einem ihm eigenthümlichen Zusatz abgeschrieben.[3]

30) Mr. 6, 45—52. Mt. 14, 22—27. 32. 33. Jesu Wandeln auf dem Meer. Er hatte seine Jünger vorangeschickt, um sich allein desto unbemerkter dem Volk entziehen zu können.

31) Mr. 6, 53—56. Mt. 14, 34—36. Wunder im Lande Genezareth. Jesus schliesst nun seine Jünger wieder enger um sich und durchreist mit ihnen die nördlichsten Gegenden.

32) Mr. 7, 1—23. Mt. 15, 1—11. 15—20. Vom Händewaschen. Eine Scene im Lande Genezareth. Wilke hält Mr. 2—4 und das *καὶ παρόμοια τοιαῦτα πολλὰ ποιεῖτε* 13 für Einschiebsel.[4] Aber ob die letztere Phrase zweimal (8 und 13) oder nur einmal, an einer der beiden Stellen, stand, ist eine Frage der Textkritik. Allerdings aber haben wir in dem *τοῦτ' ἔστιν ἀνίπτοις* 2, sowie in dem Satze 3. 4 sachliche Erörterungen, in 21. 22 vielleicht auch eine Erweiterung des Sündenregisters von Seiten des Marcus anzuerkennen. Wie sich aber Mr. 6. 7 als Auszug aus Mt. 8. 9 und Mr. 18—23 als Paraphrase darstellen solle,[5] ist absolut nicht einzusehen; da vielmehr in dieser ganzen Partie offenbar Matthäus umgestellt und geändert hat.[6] Dagegen ist sehr treffend bei Marcus der Gedanke in seine zwei Glieder gespalten, deren jedes mit dem spöttlichen *καλῶς* beginnt. Höchstens hat hier Marcus das *ἀκμήν* Mt. 16 in *οὕτως* verwandelt.[7]

33) Mr. 7, 24—30. Mt. 15, 21—28. Das kananäische Weib. Jesus reist aus dem Lande Genezareth[8] in die Gegend, welche die Grenze zwischen Phönicien und Galiläa bildete (*μεθόρια*, wodurch der Sinn

1) Weiss, S. 40 f. — 2) Ewald: Evangelien, S. 260. — 3) Gegen Weiss, S. 62. — 4) Urevangelist, S. 673 f. — 5) Weiss, S. 64. — 6) Wilke, S. 577. — 7) Ewald, Evangelien, S. 265. — 8) So Kühnöl, Fritzsche, De Wette, Meyer: Zu Matthäus, S. 302. 308.

der andern Lesart ὅρια nicht ausgeschlossen ist). So gibt Marcus am Anfang und am Ende der Erzählung den geschichtlichen Hintergrund treu nach A, dagegen aber mildert er 27 das Wort Jesu durch die vorangeschickte Bemerkung, dass die Kinder wenigstens zuerst Sättigung finden sollen,[1] — welchen Ausdruck Keim geradezu doctrinär nennt,[2] während Volkmar darin ein Zeichen der Ursprünglichkeit sucht.[3] Ferner lässt Marcus das Gespräch Mt. 23—25 ganz aus[4] und motivirt mit διὰ τοῦτον τὸν λόγον 29 die letzte Resolution Jesu.[5]

34) Mr. 7, 31—37. Heilung des Taubstummen. Aus dem Gebiet von Tyrus ist Jesus nördlich weitergereist und über Sidon in das Ostjordanland gekommen,[6] wo er im halbheidnischen Lande dieses eigenthümliche Wunder vollbringt. Dass die Stelle ursprünglich ist und schon dem Matthäus vorgelegen hat, ist von Wilke[7] und Köstlin[8] erwiesen worden. Matthäus hat diesen Abschnitt, sowie den andern Mr. 8, 22—26 weggelassen, weil sie beide blos Beispiele der Heilwirksamkeit Jesu sind, dergleichen der erste Evangelist in dem frühern Abschnitt vgl. 8 und 9 bereits genug gesammelt hatte.[9]

35) Mr. 8, 1—10. Mt. 15, 32—39. Speisung der Viertausend. Zum mindesten muss zugestanden werden, dass die Referate über beide Speisungen in noch höherem Grade, als die Facta ähnlich waren, sich ähnlich gestaltet haben.[10] Wahrscheinlicher aber wurde dasselbe Factum so mannigfach wiedererzählt, dass schon der Concipient von A zwei abweichende Gestalten des Berichts aufnehmen konnte.[11] Er bringt daher den zweiten Bericht hier, wo Jesus wieder einmal in der Nähe des Sees und zwar am östlichen Ufer (7, 31) weilt, gelegentlich unter, aber nicht ohne den sonst tadellosen Zusammenhang in dieser ganzen Partie seiner Darstellung zu stören. Denn einmal sieht man 8, 1 gerade so wenig ein, woher das viele Volk kommen soll, als 6, 32. 33 die Anwesenheit desselben wohl motivirt ist. Wohl aber schliesst sich 8, 11 ff. genau an die letzten Verse des siebenten Capitels. Denn weil Jesus von dem Volke wegen der effectvollen Heilung des Taubstummen so hoch gepriesen wird (7, 37), kommen die Pharisäer, um das Vermögen des Gepriesenen noch weiter zu versuchen und so die Bewunderung des Volks wo möglich herabzustimmen. Jetzt erst fällt auch

1) Meyer (Zu Marcus und Lucas, S. 95), Weiss (S. 62), Hilgenfeld (Evangelien, S. 137), Baur (Marcusevangelium, S. 56.) — 2) Menschliche Entwicklung Jesu, S. 40. — 3) Geschichtstreue Theologie, S. 38. — 4) Ewald: Evangelien, S. 266. — 5) Weiss, S. 62. — 6) Welche Reise Wilke, S. 578, ganz willkürlich beseitigt. — 7) Urevangelist, S. 680 f. — 8) Evangelien, S. 346. — 9) Weiss, S. 45. — 10) Meyer: Zu Matthäus, S. 312. — 11) Schleiermacher, Schulz, Kern, Credner, Hase, De Wette, Neander, Ewald, Hilgenfeld: Evangelien, S. 88.

die Ungehörigkeit hinweg, dass Jesus, der 7, 31 im Gebiet der Dekapolis weilt, zweimal hinter einander auf das westliche Ufer übersetzt, nämlich zuerst Mr. 8, 10 = Mt. 15, 39, dann Mr. 8, 13. 22 = Mt. 16, 5. Denn das Bethsaida Mr. 8, 22 ist eben das allein im Neuen Testament vorkommende westliche (über Lc. 9, 10 vgl. §. 13, Nr. 37). Daher denn auch die Jünger sich gewarnt glauben, in dem Gebiet des Herodes, das sie in Bethsaida betreten sollten, Brod zu kaufen. Eben darum aber, weil mit Dalmanutha (dem heutigen Damon[1]) und Bethsaida zweimal westliche Punkte als Ziel der Ueberfahrt genannt waren, sah sich auch Matthäus zu einer geographischen Correctur bewogen: er ändert den Namen Dalmanutha um in Magadan; denn so, nicht Magdala, ist mit Lachmann und Tischendorf zu lesen. Um dieser Schwierigkeiten willen, die er nicht zurechtzulegen vermochte, hat Wilke unseren ganzen Abschnitt für einen späteren Zusatz aus Matthäus erklärt.[2]

36) Mr. 8, 11—13. Mt. 16, 1—4. Zeichen der Zeit. Jedenfalls hat hier Mt. erweitert.

37) Mr. 8, 14—21. Mt. 16, 5—12. Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer. Jesus fährt wieder über und redet noch im Schiff ,aus dem Unmuthe seines Herzens gegen die Pharisäer heraus, Worte, die von den Jüngern total missverstanden werden. Das Körnige von A bei Marcus, wo die ζύμη auch nicht wie bei Mt. 12 die Lehre, sondern nur den Charakter der Pharisäer und des Herodes bedeuten kann.[3] Um der eingesetzten zweiten Speisung willen, hat der Verfasser von A den Vers 20 gebildet, wiewohl die Frage *οὐ μνημονεύετε* sich nur auf weiter in der Vergangenheit Zurückliegendes beziehen kann.[4] Wie bewusst der Verfasser verfährt in seiner Berücksichtigung zweier Speisungsgeschichten, zeigen besonders die unterscheidenden Ausdrücke *κόφινοι* und *σπυρίδες*; der Verfasser hat also beide Abschnitte zuvor nachgelesen, ehe er dem unsrigen diese Gestalt gab.

38) Mr. 8, 22—26. Der Blinde von Bethsaida. Dass die Stelle ursprünglich ist und schon dem Matthäus vorgelegen haben muss, hat Wilke erwiesen.[5] Genau analog allen andern Fällen (1, 40. 5, 23. 28. 6, 56. 7, 32. 9, 18) geben auch hier 22 die Personen, die Hülfe begehren, das Verfahren an, wie Jesus helfen soll.[6]

39) Mr. 8, 27—9, 1. Mt. 16, 13—28. Lc. 9, 18—27. Jesus wird von Petrus als Messias anerkannt. A findet sich bei Marcus und Lucas, bei Letzterem etwas verkürzt, während bei Marcus

1) Robinson: Palästina, III, S. 514. — 2) Urevangelist, S. 567 f. — 3) Bleek: Synopsis, II, S. 43. — 4) Wilke, S. 568. — 5) Urevangelist, S. 682. — 6) Wilke, S. 669. —

nur Jeremia, dessen Nennung blos für Juden verständlich war, wegfiel,[1] wofern man nicht einen Zusatz des Matthäus annehmen will,[2] der allein auch sonst (2, 17. 27, 9) den Jeremias nennt.

»Hat sich den Jüngern nun die Einsicht in sein wahres Wesen als des Messias aufgeschlossen, so enthüllt ihnen Jesus ferner das diese Messianität von dem jüdischen Messiasbilde wesentlich Unterscheidende, sein zukünftiges Leiden.«[3] Um jeder falschen Auffassung der Messianität im Sinne der herkömmlichen theokratischen Selbstsucht entgegenzutreten, musste aber auch noch ein Anderes geschehen; es musste dieselbe Aussicht, wie für ihn selbst, mit aller Bestimmtheit auch eröffnet werden für alle seine Nachfolger. Gegen De Wette, der in dem ὄχλος Mr. 34 eine Erweiterung der πάντες (nämlich μαθηταί Mt. 24) Lc. 23 findet,[4] vgl. §. 13, Nr. 38.

Ferner wollte man aus Mr. 38 den epitomatorischen Charakter des Marcus erweisen, der mit Mt. 16, 27 die frühere Stelle Mt. 10, 33 = Lc. 12, 9 combinirt habe, worin ihm dann Lc. 9, 26 gefolgt sei.[5] Aber die beiden Stellen der Seitenreferenten weichen unter sich weiter von einander ab, als jede einzelne von Marcus;[6] insonderheit hat Matthäus, wie oft, so auch 16, 27, den Ausdruck von A verallgemeinert, weil er das Dictum bereits 10, 33 aus anderer Quelle hatte. Freilich soll Marcus auch aus Mt. 12, 39. 16, 4 die γενεὰ μοιχαλίς aufgenommen haben; allein eben diesen Ausdruck hat Matthäus hier in Folge der angedeuteten Operation verwischt und Lucas geht ihm auch da aus dem Wege, wo er ihn sonst antrifft, vgl. Mt. 12, 39 = Lc. 11, 29. Uebrigens ist wohl zu beachten die Verschiedenheit der in einer ganz anderen Quelle vorkommenden Form γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλίς Mt. 12, 39. 16, 4 und der unsrigen γενεὰ μοιχαλὶς καὶ ἁμαρτωλός A Mr. 8, 38.

Dass Marcus in diesem Abschnitt hier und da eigene Formeln denen aus A substituirt, wurde schon S. 62 anerkannt; aber gerade das von Weiss aufgeführte[7] σώσει 35 gehört nicht hierher, da auch Lucas es hat, und nur Mt. 25 εὑρήσει setzt.

40) Mr. 9, 2—13. Mt. 17, 1—13. Lc. 9, 28—36. Verklärung. Der Bericht des Marcus ist vielfach[8] aufs Ungerechteste beurtheilt worden. Denn mag die Vergleichung mit dem Walker 3 als Zusatz betrachtet werden können, immerhin ist ebenso möglich, dass den beiden Andern das Gleichniss zu weit hergeholt schien;[9] die Bemerkung 10 ist

1) Ewald: Evangelien, S. 271. — 2) So Wilke (S. 366 f.), Weiss (S. 51). — 3) Hilgenfeld: Evangelien, S. 89. — 4) Zu Marcus und Lucas, 1846, S. 209. — 5) Hilgenfeld (Theol. Jahrb. 1857, S. 406 f.), Weiss (S. 64 f.). — 6) Weisse: Evangelienfrage, S. 147 f. — 7) S. 64. — 8) Baur, Meyer, Weiss, S. 62. — 9) Ewald: Evangelien, S. 275.

kein Zusatz im Interesse der Verständnissschwäche der Jünger, sondern ganz im Charakter von A gehalten (§. 27); ebensowenig versucht Marcus das übereilte Wort des Petrus zu entschuldigen durch die widersinnige Begründung mit *οὐ γὰρ ᾔδει τί ἀποκριθῇ* 6 (Lc. 33 *μὴ εἰδὼς ὃ λέγει*) und Anticipation von Mt. 17, 6 (vgl. vielmehr §. 12, Nr. 55). Die Worte wollen blos besagen, dass Petrus aus Consternation nicht wusste, was er eben gesprochen hatte. — Dass das Gespräch beim Herabsteigen vom Berg wegen innerer Schwierigkeiten von Matthäus abgekürzt worden ist, hat schon Hitzig bewiesen.[1] Aber man darf nicht übersehen, dass auch Marcus abgekürzt hat, wie denn von dem Doppelanstand der Jünger, der sich auf Todtenerstehung und Eliaserscheinung bezog, gleicherweise dann auch von der Doppelantwort Jesu, Marcus auf die erstere, Matthäus auf die letztere Seite den Accent legt.[2] Mit Recht hat daher Ewald die ursprüngliche Gestalt der Antwort in einer Combination von Matthäus und Marcus gesucht.[3] Jesus sagt nämlich: Mr. 12, Mt. 11 *Ἡλίας ἐλθὼν πρῶτον ἀποκαθιστάνει πάντα· καὶ πῶς γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἵνα πολλὰ πάθῃ καὶ ἐξουδενηθῇ;* Mr. 13 a. Mt. 12 a *λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι Ἡλίας ἤδη ἦλθεν, καὶ οὐκ ἐπέγνωσαν αὐτὸν ἀλλὰ ἐποίησαν ἐν αὐτῷ ὅσα ἠθέλησαν.* Mr. 13 b. Mt. 12 b *οὕτως καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει πάσχειν ὑπ᾽ αὐτῶν, καθὼς γέγραπται ἐπ᾽ αὐτόν.* Dies die, aus dem Schicksal des Vorläufers auf das eigene argumentirende, Antwort Jesu auf die Frage nach Elias' Wiederkunft, wozu die Jünger durch die Erwähnung der Todtenerstehung oder vielmehr durch die damit verbunden erachtete Errichtung des messianischen Reiches[4] veranlasst waren.

41) Mr. 9, 14—29. Mt. 17, 14—21. Lc. 9, 37—42. Heilung des epileptischen Knaben. Marcus gibt A in voller Ausführlichkeit und Sachgemässheit; namentlich hat er allein das Gespräch 21—24. Dass die Nebenrelationen das *πνεῦμα ἄλαλον καὶ κωφόν* nicht aufnehmen, liegt an der Unverständlichkeit dieser Bezeichnung, da der Kranke doch schreit, und Jesus ihn anspricht. Vgl. daher für den »tauben und stummen Dämon« die Erklärung Hitzig's.[5]

42) Mr. 9, 30—32. Mt. 17, 22. 23. Lc. 9, 43—45. Zweite Vorherverkündigung des Todes Jesu. Bei Lucas motivirt durch den Erfolg, der die Jünger siegestrunken machen wollte. Dagegen tritt bei Marcus das wahre Motiv zur Wiederholung der Erklärung hervor, weil die Jünger sich wundern, warum Jesus diesmal das Incognito in Galiläa beobachten will.[6]

1) Joh. Marcus, S. 47—51. — 2) Hilgenfeld: Evangelien, S. 90 f. 139 f. — 3) Evangelien, S. 275. Geschichte Christus, S. 340. — 4) Weisse: Evangelienfrage, S. 234. — 5) Joh. Marcus, S. 52. — 6) Wilke, S. 218.

43) Mr. 9, 33—37. Mt. 18, 1—5. Lc. 9, 46—48. Rangstreit der Jünger. Marcus und Lucas haben die Quelle A, deren Sinn entweder darauf hinausläuft: »schon wer ein solches Kind, darum dass es in euerem Kreise steht, aufnimmt, nimmt mich auf: ihr habt also alle eine hohe Würde!«[1] oder aber der Verfasser hat, indem er von nun an bis zu Ende des Capitels blos anreiht, gar keinen Zusammenhang zwischen 35 und 36 gedacht.[2] Das Letztere ist wahrscheinlicher; dann hat aber auch schon Marcus den Beginn eines neuen Abschnittes 36 etwas verwischt.

44) Mr. 9, 38—41. Lc. 9, 49. 50. Der fremde Wunderthäter. Ein Stück, dessen Aechtheit Wilke zu leugnen beliebt.[3] Es ist vielmehr die Antwort Jesu von Lucas sehr abbreviert, und auch der Schluss 41 ist nichts weniger, als eine zusammenhangslose Reminiscenz aus Mt. 10, 42.[4] Vgl. §. 12, Nr. 30. 58.

45) Mr. 9, 42—50. Mt. 18, 6—9 (10). 15. 21. 22. Lc. 17, 1—4. Warnung vor Aergerniss. Schon am Anfang hat Marcus verkürzt, indem er das starke Wort Mt. 7 = Lc. 1 ausliess; am Schlusse aber hat er, ausser vielleicht Mt. 10, jedenfalls noch einige Reden ausgelassen, die sich darauf bezogen, welche Waffen dem Jünger, der, anstatt Aergerniss zu geben, selbst geärgert wird, zu Gebote stehen; nämlich Lucas 3, wovon Mt. 15 der Anfang steht, und Lc. 4, was unmittelbar hinter A Mt. 15 seine Stellung hatte[5], da die Frage des Petrus Mt. 21 nur so motivirt erscheint. Jesus hat gesagt: selbst wenn siebenmal ein Bruder gegen dich fehlt, sollst du ihm vergeben. Die Jünger fragen nun, ob es damit genug sei.[6]

46) Mr. 10, 1. Mt. 19, 12. Reise Jesu nach Jerusalem. Als Ziel seiner Reise werden die *ὅρια τῆς Ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου* bezeichnet, d. h. die Grenzgegenden von Judäa und Peräa; wenn nicht doch die Lesart *διὰ τοῦ πέραν* den Vorzug verdient, wornach Jesus jenseits des Jordans sich Judäa genährt hätte. Mag auch Weiss darin Recht haben, dass 10, 1 keine directe Tendenz nach Jerusalem angedeutet ist,[7] so nähert er sich doch von nun an der Hauptstadt sichtlich (10, 32).

47) Mr. 10, 2—12. Mt. 19, 3—12. Von der Ehescheidung. Durch das fehlende *κατὰ πᾶσαν αἰτίαν* des Mt. 19, 3 ist der Frage kei-

1) Wilke, S. 104. 219. — 2) Weisse: Evangelische Geschichte, I, S. 75 f. — 3) S. 635 ff. — 4) Vgl. vielmehr Meyer: Zu Marcus und Lucas, S. 124. — 5) Ewald (Evangelien, S. 301). Köstlin (Evangelien, S. 60). — 6) So richtig die Umschreibung des Hebräerevangeliums bei Hieronymus: Contra Pelagium, 3, 2: Si peccaverit, inquit, frater tuus in verbo et satis tibi fecerit, septies in die suscipe eum. Dixit illi Simon, discipulus ejus: septies in die! Respondit Dominus et dixit ei: etiam, ego dico tibi, usque septuagies septies. — 7) S. 670.

neswegs ihre versuchliche Pointe genommen.[1] Auch hat Marcus die Momente des Gesprächs in richtiger Folge; namentlich passt 9 als Schluss der Rede viel besser, als in der Ordnung des Mt. 19, 6.[2] Die Worte, die Jesus zuletzt privatim (10 ist nicht Einschaltung) vor den Jüngern spricht, hat Marcus theils erweitert 12 durch selbstständige Anwendung des Grundsatzes auch auf den weiblichen Theil im Interesse heidnischer Leser,[3] theils verkürzt durch Auslassung von Mt. 19, 10—12, was anstössig scheinen konnte,[4] in der That aber erst die Krone des Ganzen ist.[5]

48) Mr. 10, 13—16. Mt. 19, 13—15. Lc. 18, 15—17. Segnen der Kinder. Dieselben wurden ihm wie zum Abschied aus befreundeten Häusern gebracht.[6] Marcus folgt fast ganz der Quelle A, die übrigens 13 das missverständliche αὐτοῖς (vgl. Mt. 13 = Lc. 15) bot, wofür entweder Marcus, oder ein späterer Abschreiber (vgl. τοὺς γραμματεῖς 9, 16) das Glossem τοῖς προσφέρουσιν setzte.

49) Mr. 10, 17—31. Mt. 19, 16—30. Lc. 18,18—30. Vom reichen Jüngling. Hier ist Marcus durchweg concreter und eigenthümlicher, als die Andern; keineswegs aber ist Marcus 21 ἕν σοι ὑστερεῖ verkürzt aus Mt. 20 τί ἔτι ὑστερῶ,[7] vielmehr ist die letztere Frage aus A gebildet und macht für den Gang des Ganzen keinen Unterschied.[8] Eine Milderung des Marcus gegenüber A Mt. 19, 23 = Lc. 18, 24 liegt Mr. 24 in τοὺς πεποιθότας vor.[9]

50) Mr. 10, 32—34. Mt. 20, 17—19. Lc. 18, 31—34. Vorherverkündigung des Leidens. Auf dem Weg nach Jerusalem spricht Jesus, der als Führer entschlossen voraneilt (vgl. das eigenthümliche Gepräge von A Mr. 10, 32), von seinen Leiden in noch bestimmterer Weise als zuvor. Doch ist das ἀποκτενοῦσιν bei Marcus und Lucas ursprünglicher, als das σταυρῶσαι des Matthäus.

51) Mr. 10, 35—45. Mt. 20, 20—28. Ehrgeiz der Söhne des Zebedäus. Die Bittende war nicht, wie Mt. 20 sagt, die Mutter, was Marcus, weil die Antwort Jesu nur an die Jünger gerichtet ist, weggelassen haben müsste,[10] während er doch sonst ursprünglicher ist (vgl. 38 und 42); Marcus lässt sich überhaupt auf derartigen Umbildungen nie betreffen. Dazu kommt, dass die Antwort Jesu und der gegen die Brüder gerichtete Unwille der Jünger selbst bei Matthäus die Alte-

1) Gegen Meyer (Zu Marcus und Lucas, S. 134) schon Wilke (S. 580), unter den Neuern aber besonders Harless: Die Ehescheidungsfrage, 1861, S. 30. — 2) Wilke, S. 580. — 3) Baur (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1859, S. 374 ff.), Bleek (Synopsis, I, S. 270 f.), Harless (S. 25 f.). — 4) Hilgenfeld: Evangelien, S. 141. 149. — 5) Ewald: Evangelien, S. 306. — 6) Ewald: Evangelien, S. 306. — 7) So Paulus: Commentar, II, S. 829. — 8) Wilke, S. 226 f. — 9) Hilgenfeld: Evangelien, S. 141. 149. — 10) Meyer: Zu Matthäus, S. 379 f.

ration desselben nicht anerkennen; wie denn der Uebergang der Erzählung, falls Matthäus das Ursprüngliche hätte, auch etwa so gelautet haben würde: du weisst nicht, was du bittest, und hingewendet zu ihren Söhnen, sprach er u. s. w.[1]

52) Mr. 10, 46—52. Mt. 20, 29—34. Lc. 18, 35—43. Heilung des Bartimäus. Der Name stand vielleicht in A, wenn diese Quelle nicht einfach τυφλός τις hatte;[2] jedenfalls aber rührt das vorausgeschickte ὁ υἱὸς Τιμαίου von Marcus her und hat seinen Grund in der Bekanntheit des Timäus.[3]

53) Mr. 11, 1—11. Mt. 21, 1—11. Lc. 19, 28—38. Einzug in Jerusalem. A besonders bei Marcus und Lucas, die übrigens nur von einem πῶλος, nicht gerade von einem Eselsfüllen reden.[4] Abends zieht sich Jesus nach Bethanien zurück Mr. 11.

54) Mr. 11, 12—14. Mt. 21, 18. 19. Verfluchung des Feigenbaums. Morgen des zweiten Tages; das ὁ γὰρ καιρὸς οὐκ ἦν σύκων nöthigt nicht gerade zur Annahme eines, an sich ja wohl möglichen, Zusatzes. Je unerklärlicher es ist, desto erklärlicher seine Auslassung bei Matthäus.[5]

55) Mr. 11, 15—19. Mt. 21, 12—17. Lc. 19, 45—48. Tempelreinigung. Der Schluss des zweiten Tages Mr. 19 angedeutet. Dagegen hat Marcus das αὐλίζειν ἐν Βηθανίᾳ Mt. 17 ausgelassen. Andererseits braucht das πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν 17 nicht nothwendig ein Zusatz des Marcus zu sein; es stammt aus Jes. 56, 7 und wurde von den Andern ausgelassen, weil nicht die Bestimmung, sondern der Name hier die Hauptsache ist.[6]

56) Mr. 11, 20—26. Mt. 21, 20—22. Betrachtungen über den Feigenbaum. Diese Reden geben ganz natürlich Veranlassung zu Aussprüchen über das Gebet, namentlich zu Ermahnungen zum Vertrauen (23. 24) und zu Hervorhebung der Bedingung eines erhörlichen Betens (25. 26), so dass die beiden letzten Verse also hier ursprünglicher sind.[7]

57) Mr. 11, 27—33. Mt. 21, 23—27. Lc. 20, 1—8. Frage und Gegenfrage über die Autorität Jesu und des Täufers. Nach A Mr. 28 hat das ταῦτα seine richtige Rückbeziehung auf die Tempelreinigung, nicht auf das Lehren Jesu.[8]

58) Mr. 12, 1—12. Mt. 21, 33—46. Lc. 20, 9—19. Gleichniss vom Weinberg. Matthäus hat am meisten geändert, namentlich

1) Wilke, S. 576 f. — 2) Wilke, S. 673. — 3) Meyer: Zu Marcus und Lucas, S. 143. — 4) Weisse: Evangelische Geschichte, I, S. 573. — 5) Reuss: Nouvelle revue, II, S. 21. — 6) Wilke, S. 233 f. — 7) Gegen Weiss, S. 66. — 8) Wilke, S. 234 f.

41 die, von Marcus ausgelassene, Antwort der Pharisäer Lc. 16 dazu benutzt, die Pointe des Gleichnisses ihnen selbst in den Mund zu legen. Dagegen soll nach Weiss das ἔτι ἕνα υἱὸν εἶχεν ἀγαπητόν Mr. 6 ein Zusatz sein, um das Folgende vorzubereiten.[1] Endlich wurde Mt. 44 = Lc. 18 entweder von Marcus ausgelassen,[2] oder es ist bei Matthäus unächte Uebertragung aus Lucas.

59) Mr. 12, 13—17. Mt. 22, 15—22. Lc. 20, 20—26. Politische Frage der Pharisäer. Das in den Nebenrelationen fehlende δῶμεν ἢ μὴ δῶμεν Mr. 14 »ist der Sache selbst, der Weise, wie man zu fragen pflegt, abgelauscht.«[3]

60) Joh. 7, 53—8, 11. Die Ehebrecherin. Es ist nunmehr allgemein anerkannt, und zum Ueberfluss auch durch den neuest aufgefundenen Bibelcodex bestätigt, dass diese Perikope nicht in den Zusammenhang des vierten Evangeliums gehört, worein sie erst spät (vielleicht mit dem losen Kitte der Bemerkungen 7, 53 καὶ ἐπορεύθη ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ und 8, 12 ὁ Ἰησοῦς αὐτοῖς ἐλάλησε) eingemauert wurde. Es war mithin dieser Abschnitt als vereinzeltes Stück in die Hände der Kirche gekommen und wurde zuerst an den Schluss der vier Evangelien, dann, nachdem so der Irrthum, als gehöre es zu Johannes, veranlasst war, an einen passend scheinenden Ort im vierten Evangelium placirt. Ebenso anerkannt ist heutzutage, dass der Abschnitt vollkommen synoptischen, am allerwenigsten johanneischen Charakter trägt. Daher kein οὖν, sondern δέ; ὄρθρος, ἐπιμένειν, ἀναμάρτητος sind wenigstens keine johanneischen, und οἱ γραμματεῖς und κατακρίνειν bestimmt synoptische Ausdrücke. Hitzig, der die Perikope unter den Neueren am gründlichsten untersucht hat, kommt auf das Resultat, dass schon die Anschaulichkeit der Schilderung und das sprachliche Verhältniss des Abschnittes auf Marcus hinweisen.[4] Allerdings kommt κύψας ausser 6. 8 nur Mr. 1, 7 vor, und gehört εἷς καθεῖς 9 zum eigensten Sprachgebrauch des Mr. (14, 19). Den Vocativ aber hebraisirend durch den Nominativ mit dem Artikel auszudrücken 10, ist Sitte in Mr. 5, 8. 9, 25. 10, 47. 14, 36. 15, 18. 29. 34. Auch der ganze Satz 2 καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἤρχετο πρὸς αὐτὸν καὶ καθίσας ἐδίδασκεν αὐτούς kehrt Mr. 2, 13 wieder καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἤρχετο πρὸς αὐτὸν καὶ ἐδίδασκεν αὐτούς und das fehlende καθίσας steht 9, 35. Kleinere Abweichungen erklären sich theils daraus, dass der Sprachgebrauch des Marcus doch nicht unmittelbar mit dem von A zusammenfällt (§. 19, 14), theils aus der, bekanntlich in dieser Perikope ganz beispiellosen, Textunsicherheit.[5]

1) S. 64. — 2) Ewald: Evangelien, S. 320. — 3) Hitzig: Joh. Marcus, S. 57. — 4) Johannes Marcus, S. 219. — 5) Hitzig, S. 220.

Das Stück gehört nun aber offenbar in die Geschichte des Aufenthaltes Jesu in Jerusalem; es versetzt uns in die letzten Tage des Herrn, in jene Festzeit, wo der Herr öfters auf den Oelberg hinausgeht und in den Tempel zurückkehrt. Hitzig bestimmt daher seinen Platz zwischen Mr. 12, 17 und 18,[1] und allerdings reiht es sich rückwärts an die versuchliche Pharisäerfrage, vorwärts an die Casuistik der Sadducäer hinsichtlich des siebenfach verheiratheten Weibes, wobei gleichfalls des mosaischen Gesetzes gedacht wird, vortrefflich an; das *ἵνα αὐτὸν ἀγρεύσωσι λόγῳ* wäre somit Ueberschrift für zwei aufeinanderfolgende Vorfälle, und an das *καὶ ἐθαύμαζον ἐπ᾽ αὐτῷ* Mr. 12, 17 reiht sich selbst die Notiz Joh. 7, 53 vortrefflich an. Auch die Aehnlichkeit von *πειράζοντες αὐτὸν ἵνα ἔχωσι κατηγορεῖν αὐτοῦ* mit Mr. 12, 13 *ἵνα ἀγρεύσωσιν* und 15 *τί με πειράζετε* zeigt, dass die beiden Abschnitte hintereinander weg geschrieben wurden, wie 5, 23 *παρεκάλει αὐτὸν πολλά* sich aus 5, 10 wiederholt hat.[2] In unserer, wie in der vorhergehenden Perikope sind die Pharisäer als Widerpart auf der Scene. Während sie aber zuerst sich die Herodianer als Bundesgenossen erlesen haben, wo es sich um eine rein politische Sache handelt, treten jetzt, wo das mosaische Gesetz in Frage steht, die *γραμματεῖς* zu ihnen; an die beiden Vorgänge mit den Pharisäern schliesst sich dann Mr. 12, 18—27 noch der mit den Sadducäern an.

Wir nun würden diesen, von Hitzig weiter ausgeführten, Gründen ohne Weiteres beitreten, wenn nicht unser Stück ein gleichfalls sehr ausgeprägtes Verwandtschaftsverhältniss zu einer Stelle des dritten Evangeliums, nämlich Lc. 21, 37. 38 verriethe. Schon dass es im Alterthum an den Schluss dieser Verse zuweilen angeheftet wurde, erklärt sich aus der Identität der äusseren Staffage und wohl auch aus der Verwandtschaft des Sprachcharakters. Gemeinsam ist beiden Stellen das *ὄρος τῶν ἐλαίων*, darauf sich Jesus zum Uebernachten begibt; ferner kehrt er des Morgens von da zurück zum Tempel. In unserer Stelle heisst es 2 *παρεγένετο εἰς τὸ ἱερὸν καὶ ἐδίδασκεν*, Lc. 37 *ἦν διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ*, und vom Volke *καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἤρχετο πρὸς αὐτόν* Joh. 2, wofür Lc. 38 hat *καὶ πᾶς ὁ λαὸς ὤρθριζεν πρὸς αὐτόν*; aber selbst das hier einzig abweichende *ὤρθριζεν* kommt bei Lucas nie wieder vor und correspondirt nur dem *ὄρθρου* Joh. 2.

Nun hat Lc. 21, 37. 38 offenbar den Zweck, über Jesu Lebensweise während der letzten Tage zu berichten, indem es die einzelnen Notizen, die A darbot, und die Lucas bisher consequent übergangen hat, zusammenfasst; er nimmt daher seinen Stoff zu beiden Versen aus A Mr. 11, 19 (*ἐξέρχεσθαι*) = Mt. 21, 17 (*αὐλίζειν*) und aus dem Anfange

1) A. a. O. S. 221 ff. — 2) Hitzig, S. 222.

unserer Perikope. Lc. 21, 37. 38 ist daher ein Beweis, dass Joh. 8, 1. 2, mithin die ganze Perikope, irgendwo in den Partien von A, die Lucas an jener Stelle schon hinter sich gelassen hat, gestanden haben muss; und dass in der That die Stellung, die Hitzig der Perikope gegeben hat, die richtige ist, erhellt noch zum Ueberfluss aus der Art, wie Mt. 22, 23, nachdem die Perikope ausgelassen war, den Faden von A wieder aufnimmt: ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ. Diese Formel, sowie die verwandten ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ stehen bei Matthäus noch siebenmal, nie aber bei ordnungsmässigen Uebergängen, sondern stets nur dann, wenn Matthäus entweder nach Einschaltungen, oder nach Auslassungen wieder den Zusammenhang mit A herzustellen das Bedürfniss fühlt (§. 19, 5).

Der Abschnitt ist also weder aus Marcus, noch aus Lucas ausgefallen, sondern er ist von allen drei Synoptikern in gleicher Weise ausgelassen worden aus dem auf der Hand liegenden Grunde, weil man an der Behandlung, welche hier der Ehebruch von Seiten Jesu erfuhr, Anstoss nahm. Nach Eusebius[1] haben dagegen die Ebioniten das Stück in ihr Hebräerevangelium aufgenommen, aber offenbar erst, nachdem sie die Erwähnung des Ehebruchs ausgemerzt hatten (περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης).[2]

61) Mr. 12, 18—27. Mt. 22, 23—33. Lc. 20, 27—38. Sadducäerfrage. Von Matthäus geglättet, von Lucas rhetorisch erweitert.

62) Mr. 12, 28—34. Mt. 22, 34—40. Lc. 20, 39. 40. Frage nach dem grössten Gebot. Allein bei Marcus in ursprünglicher Gestalt, so dass selbst De Wette hier die Spur des Ueberarbeiters nicht mehr verfolgen kann;[3] bei Lucas fast ganz ausgelassen, bei Matthäus sehr verkürzt, so dass die Antwort gar nicht weiter betrachtet und die, auch noch hei Lucas erhaltene, Schlussformel ausgelassen wird.

63) Mr. 12, 35—37. Mt. 22, 41—46. Lc. 20, 41—44. Frage über Psalm 110. In A (Marcus und Lucas) ergreift Jesus die Initiative, wirft noch zum Schluss vor allem Volke die Frage nach der Natur des Messias auf und berührt so eine theologische Schwierigkeit, darüber die berufenen Schrifterklärer das Volk bisher im Dunkeln gelassen hatten. A hat »Jesu Worte als ein von ihm aufgegebenes Räthsel unbefangen und um dessen Lösung unbekümmert aufgenommen.«[4]

64) Mr. 12, 38—40. Lc. 20, 45—47. Rede gegen die Pharisäer. Von Matthäus in den Zusammenhang der grossen Rede 23, 6. 7. (14) gebracht. Dass sie nicht in dieser längeren Form in A stehen konnte, beweist schon die genaue Uebereinstimmung von Marcus und

1) K.-G. 3, 39. — 2) Hitzig, S. 224. — 3) Einleitung, II, S. 195. — 4) Hitzig: Joh. Marcus, S. 133.

Lucas — abgesehen von der inneren Einheit der Rede, wornach Jesus an den Pharisäern rügt 1) Ehrgeiz, 2) Habsucht, 3) Scheinheiligkeit.

65) Mr. 12, 41—44. Lc. 21, 1—4. Wittwe am Gotteskasten. Bei Lucas verkürzt; das kleine Bild fand nach der grossen Strafrede bei Matthäus keinen Platz mehr.[1]

66) Mr. 13, 1—37. Mt. 24, 1—25. 29—36. 42. Lc. 21, 5—36. Eschatologische Rede. Die Härten von A sind am meisten noch bei Marcus zu erkennen; Matthäus und Lucas haben sie, Jeder in seiner Weise, abgeglättet.[2] Die Veranlassung zu der Rede hat Mr. 1—4 am ursprünglichsten.[3] Die Rede selbst zerfällt in drei Momente: 1) die ἀρχαὶ ὠδίνων werden einerseits beschrieben nach ihrem welthistorischen Charakter 5—9, andererseits nach ihrer Bedeutung für die Entwicklung des Reiches Gottes (Zeit der Mission 9—13); 2) die Zerstörung Jerusalems selbst mit dem, damit zusammenfallenden, Culminationspunkte der θλῖψις, 14—23. Hier hat Marcus im Interesse seiner Leser die Bezugnahme auf Daniel[4] (Mt. 24, 15, was aber auch Lucas gelesen hat, wie er 21, 22 τοῦ πλησθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα andeutet[5]) und in Folge dessen auch die bestimmte Bezeichnung des Tempelplatzes 14 verwischt[6] und das μηδὲ σαββάτῳ 18 vielleicht ausgelassen;[7] 3) die Parusie 24—37. Hier ist Marcus durchaus ursprünglich, abgesehen von der unbestimmteren Ausdrucksweise 24.

67) Mr. 14, 1. 2. Mt. 26, 1—5. Lc. 22, 1. 2. Anschlag des Synedriums. Ursprüngliche Form bei Marcus und Lucas.

68) Mr. 14, 3—9. Mt. 26, 6—13. Salbung in Bethanien. Indessen hat Marcus vielleicht 7 καὶ ὅταν θέλητε δύνασθε αὐτοῖς εὖ ποιῆσαι epexegisirt.[8] Es erscheint aber diese Geschichte keineswegs als Episode, die ohne näheren Geschichtszusammenhang eingeführt wird,[9] auch nicht als Einschiebsel des Bearbeiters,[10] sondern die Erzählung nimmt diesen ihren Platz aus innern Gründen ein, weil damit der Uebergang gemacht werden sollte von dem Todesanschlag des Synedriums zu dem ihm entgegenkommenden Verhalten des Verräthers Judas, in welchem angesichts dieses ihm höchst widerwärtigen Auftrittes eine psychologische Krisis eintrat.

69) Mr. 14, 10. 11. Mt. 26, 14—16. Lc. 22, 3—6. Verrath des Judas.

1) Meyer: Zu Marcus und Lucas, S. 163. — 2) Weisse: Evangelienfrage, S. 169. — 3) Vgl. Meyer (Zu Matthäus und Lucas, S. 167) gegen Bleek: Synopsis, II, S. 353. — 4) Ueber die Textgestaltung vgl. Wilke, S. 261. — 5) Köstlin, S. 158. — 6) Bleek (Synopsis, II, S. 369) gegen Meyer: Zu Marcus und Lucas, S. 169. — 7) Meyer (Zu Marcus und Lucas, S. 169), Bleek (Synopsis, II, S. 371). — 8) Meyer: Zu Marcus und Lucas, S. 180 f. — 9) Meyer: Zu Matthäus, S. 484. — 10) Hilgenfeld: Evangelien, S. 104.

70) Mr. 14, 12—16. Mt. 26, 17—19. Lc. 22, 7—13. Vorbereitungen zum Passah. Während Meyer im Ganzen den ursprünglichen Bericht fälschlich bei Matthäus findet,[1] kann er doch nicht umhin, ein Kennzeichen der Originalität in der Zweizahl Mr. 13 zu erkennen.[2] Wie schon die Uebereinstimmung mit Lucas beweist, stellt Marcus die Form von A, also die ursprüngliche,[3] dar. Ebenso wenig ist eine andere Abweichung (die Stellung der Frage, Antwort und Sendung) auf Rechnung des Marcus zu setzen. — Das Wunder des Wissens erklärt sich übrigens aus der, schon 6, 4 ausgesprochenen, Anschauung von dem prophetischen Charakter Jesu, vgl. 2 Kön. 6, 12.

71) Mr. 14, 17—21. Mt. 26, 20—25. Lc. 22, 14. 21—23. Bezeichnung des Verräthers. Zuerst allgemeines Fragen unter den Jüngern, dann Andeutung Jesu, dass es Einer aus seiner nächsten Tischumgebung sei, und Wehe über ihn. Von einer directen Bezeichnung (Mt. 25) stand in A so wenig etwas, als von der Entfernung des Judas. Warum anders hätten sonst alle drei Synoptiker das letztere Moment vergessen? Dagegen liess sich der erste Evangelist von dem Schein der Bestimmtheit in *ὁ ἐσθίων*, *ὁ ἐμβαπτόμενος* (vgl. aber 14, 42) leiten.[4]

72) Mr. 14, 22—25. Mt. 26, 26—29. Lc. 22, 17—20. Abendmahlsstiftung. Ueber die Parallele des Lucas siehe §. 13. Nr. 149. Den Bericht von A hat am ursprünglichsten Marcus, der namentlich in dem, vor die Einsetzungsworte gestellten, *ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες* sich noch unabhängig von der späteren liturgischen Sitte erweist.[5] Da in dem Bericht von A *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* ganz fehlt, so liegt nach dieser Quelle kein Grund vor für Wiederholung des Actes.[6]

73) Mr. 14, 26—31. Mt. 26, 30—35. Lc. 22, 31—34. Verwarnung der Jünger und des Petrus. Bei Lucas liegt eine andere Relation zu Grunde. Matthäus und Lucas aber geben A, jedoch so, dass Marcus gegen Matthäus und Lucas eine spätere Ausprägung des Wortes von der *ἀλεκτοροφωνία* gibt, die sich gebildet hatte nach dem Zahlverhältnisse der Verleugnung.[7]

74) Mr. 14, 32—42. Mt. 26, 36—46. Lc. 22, 39—46. Kampf in Gethsemane. Hier sind die Züge von A vertheilt bei Matthäus und Marcus. Das Hysteron Proteron *ἀββᾶ ὁ πατήρ* Mr. 36 stand wohl

1) Zu Matthäus, S. 490. — 2) Zu Marcus und Lucas, S. 181. — 3) Schulz, Ewald, Schleiermacher, Weisse: Evangelische Geschichte, I, S. 601. — 4) Hitzig (Joh. Marcus, S. 60), Weisse (Evangelische Geschichte, I, S. 601 ff.). — 5) Meyer: Zu Marcus und Lucas, S. 182. Gegen Baur. — 6) Weisse: Ev. Geschichte, I, S. 606 f. — 7) Meyer (Zu Matthäus, S. 502. Zu Marcus und Lucas, S. 183), Bleek (Synopsis, II, S. 422).

schon in A. Am meisten differiren Mr. 39—40 und Mt. 42—44. Nach Ewald soll letztere Stelle ursprünglicher sein.[1] Aber sowohl einzelne Züge, wie οὐκ ᾔδεισαν τί ἀποκριθῶσιν αὐτῷ und ἀπέχει 41 sprechen für die Originalität des Marcus, als auch hat Matthäus offenbar das προσηύξατο τὸν αὐτὸν λόγον εἰπών, das A schon beim zweiten Gebetsact hat, an die dritte Stelle herabgerückt, um so die Dreizahl der Gebetsacte deutlicher hervortreten zu lassen.

75) Mr. 14, 43—50. Mt. 26, 47—56. Lc. 22, 47—53. Jesu Gefangennahme. Die Ursprünglichkeit zeigt sich in den aufgeregten Worten des Judas 45 und der kurzen Relation des Schwertschlags. Auch gab A keine Antwort Jesu auf den Judaskuss; die späteren Evangelisten gaben eine, aber eine differente. Ganz grundlos leugnet Wilke die Ursprünglichkeit der Notiz vom Gebrauch des Schwerts.[2]

76) Mr. 14, 51. 52. Der fliehende Jüngling. Soll nach Wilke wieder interpolirt sein.[3] Aber vgl. S. 108.

77) Mr. 14, 53—65. Mt. 26, 57—68. Lc. 22, 54. 55. 63—71. Jesu Verhör. Der Name des Hohepriesters, in dessen Hause Jesus verurtheilt wird, war in A Mr. 14, 53 = Lc. 22, 54 nicht genannt. Dagegen verräth sich 58 in dem Gegensatz der Prädicate χειροποίητος und ἀχειροποίητος allerdings die eigenthümliche Reflexion des Marcus,[4] während die ursprüngliche Form rasch wieder durchblickt Mr. 15, 29;[5] ebenso hat er das schwierige ἀπ' ἄρτι Mt. 64 = ἀπὸ τοῦ νῦν Lc. 69 weggelassen. Nicht minder ist 65 das einfache προφήτευσον (Mt. 26, 68=Lc. 22, 64: τίς ἐστιν ὁ παίσας σε) eine offenbare Verkürzung, da die beiden Andern nicht wörtlich gleich ergänzen konnten, wie Meyer[6] und Weiss[7] meinen.

78) Mr. 14, 66—72. Mt. 26, 69—75. Lc. 22, 56—62. Verleugnung des Petrus. Während Lucas eine andere Tradition einmischt, finden sich die Züge von A bei Matthäus und Marcus. Die erste Verleugnung geschah im inneren Hofe auf Veranlassung einer Magd. Hier hat Marcus A ganz gegeben. Hierauf macht sich Petrus davon und will durch den πυλών (Mt. 71) in das προαύλιον (Mr. 68), so dass die locale Differenz in dieser Beziehung eine geringe ist. Jetzt aber fügt Marcus allerdings einen ersten Hahnenschrei in den Zusammenhang von A ein. Die zweite Verleugnung — von Marcus getreu nach A berichtet — hat statt, als dieselbe Magd (Mr. 69) das umstehende Gesinde von ihrer Entdeckung benachrichtigt, was Petrus noch hört. Gleich darauf aber (μετὰ μικρὸν Mr. 70. Mt. 73) gehen einige Knechte ihm nach und

1) Evangelien, S. 351. — 2) Urevangelist, S. 491 f. — 3) Urevangelist, S. 492. — 4) Meyer (Zu Marcus und Lucas, S. 186 f.), Ewald (Evangelien, S. 354). — 5) Meyer: Zu Marcus und Lucas, S. 196. — 6) Zu Marcus und Lucas, S. 188. — 7) S. 55.

führen ihn mit seinem galiläischen Dialekte (Mt. 73, was Marcus um seiner römischen Leser willen weglässt) ad absurdum. Da plötzlich (A las nicht ἐκ δευτέρου Mr. 72, sondern εὐθέως Mt. 74, vgl. παραχρῆμα Lc. 60) kräht der Hahn. Marcus schiebt 72 noch einmal das δίς ein. Uebrigens geschieht das Ganze schon gegen Morgen; nur Lucas verlegt die Verleugnung in die Nacht.

79) Mr. 15, 1—5. Mt. 27, 1. 2. 11—14. Lc. 23, 1—5. Jesus wird vor Pilatus verklagt. Lucas weicht ab.

80) Mr. 15, 6—20. Mt. 27, 15—18. 20—23. 26—31. Lc. 23, 18—25. Verhandlungen vor Pilatus. Lucas weicht ab.

81) Mr. 15, 21—41. Mt. 27, 32—56. Lc. 23, 26—49. Kreuzigung und Tod. Marcus hat A am reinsten, doch fügt er 21 die Vaterschaft des Simon, schwerlich (vgl. S. 107) 25 die Stunde der Kreuzigung ein. Von Worten des Gekreuzigten hat A (auch Marcus und Matthäus) blos das Eli Eli. Auch die Rede des Jesum tränkenden Soldaten ἄφετε Mr. 36 ist ursprünglich und wurde erst von Matthäus, dem die Pointe des Hohns entgangen war,[1] in die leichtere Relation umgesetzt. Von Wundern bei Jesu Tod waren blos die Finsterniss und das Zerreissen des Vorhangs berichtet.

82) Mr. 15, 42—47. Mt. 27, 57—61. Lc. 23, 50—56. Begräbniss. Dabei ist 44 die Erkundigung des Pilatus, ob der gekreuzigte Christus schon lang verschieden sei, allein von Marcus beibehalten. Seltsam nimmt sich die Notiz am Anfang aus 42 ἐπεὶ ἦν παρασκευή, ὅ ἐστιν προσάββατον, welche Lc. 54 am Schlusse hat in der Form καὶ ἡμέρα ἦν παρασκευή· σάββατον ἐπέφωσκεν, und Matthäus bringt die παρασκευή ebenfalls erst am Schluss 62 τῇ δὲ ἐπαύριον ἥτις ἐστὶν μετὰ τὴν παρασκευήν, welcher Ausdruck sich allerdings nur so erklärt, dass Matthäus entweder eben in der Stellung, wie Lucas A wiedergibt, das Wort gelesen, oder in der Meinung gestanden haben muss, jenen Tag zuvor, etwa am Anfang des Abschnitts, wie Marcus thut, παρασκευή genannt zu haben.

83) Mr. 16, 1—8. Mt. 28, 1. 5—8. Lc. 24, 1. 2. 9. 10. Die Frauen am Grabe. Am Abend des Sabbat kaufen sie Kräuter und Salbe, Sonntags nach Tagesanbruch gehen sie gegen das Grab, finden es offen, erhalten von einem Engel Auftrag an die Jünger, richten denselben aber nicht aus vor Furcht. Ursprünglich ist hier durchaus der Bericht des Marcus, der im Anschluss an 15, 40 Salome nennt, das Ankaufen der Specereien (gegen Lc. 23, 56) auf den Sabbatabend verlegt und die Bedenken der Frauen in die oratio directa fasst. Dem Marcus

1) Meyer: Zu Marcus und Lucas, S. 197.

selbst könnte angehören das störende ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου 2,[1] wenn es nicht als ein Hebraismus von A gelten darf.[2]

84) Mt. 28, 9. 10. 16—20. Der Auferstandene. Nur so kann der Schluss von A im Wesentlichen gelautet haben;[3] ihn im Einzelnen mit Genauigkeit wieder herzustellen, ist nicht möglich.[4] Wahrscheinlich erzählte A zuerst von einer Erscheinung Jesu, die den zaudernd dastehenden Weibern zu Theil ward. Diese bestellten die Jünger nach Galiläa, und dort, auf dem Berge, wo er ihnen einst die Grundlage seines Reiches mitgetheilt, sehen sie den Verklärten; mit einem Summarium der Reden und Befehle desselben schloss die Quelle.

§. 6. Allgemeiner Charakter der ersten Quelle.

Kann auch die Beschaffenheit der Quelle A nicht immer mit wörtlicher Gewissheit angegeben werden (doch vgl. §. 19, 3), so wird doch im Verlauf unserer Untersuchungen die einheitliche Manier, der bestimmte Inhalt dieser Grundschrift immer deutlicher zu Tage treten; wir werden uns immer gründlicher davon überzeugen, dass die aufgestellte Reihe von Abschnitten als eine besondere, gemeinsame Quellenschrift constituirend zu betrachten ist. Schon jetzt aber lehrt ein vergleichender Seitenblick auf die vorhandenen Evangelien, wie fast alle Abweichungen des Matthäus und des Lucas von dem aufgestellten Plane in gewissen Bereicherungen ihren Grund haben, mit denen das kürzere Evangelium A ausgestattet wurde.[5]

Ihre beiderseitige Anlage ist nämlich unter Voraussetzung von A vollkommen begreiflich. Nach Voraussendung der Vorgeschichte beginnen sie, wie Marcus, mit Johannes dem Täufer und folgen sodann der Ordnung von A, bis bei Gelegenheit der öffentlichen Thätigkeit in Galiläa die Ordnung zuerst so unterbrochen wird, dass nur noch Marcus und Lucas am Faden der Grundschrift weiter erzählen. Matthäus hat unmittelbar nach der Berufung der ältesten Apostel die Bergpredigt als Programm der öffentlichen Lehrthätigkeit des Herrn anticipirt und bringt die Abschnitte von A nur nachträglich und ohne Ordnung und Vollständigkeit. Bald aber lenkt dann wieder Matthäus mehr und mehr in die Folge von A ein, während dafür Lucas, durch die Anticipation des Auftritts in Nazareth veranlasst, auf kurze Zeit in ein fast ebenso ordnungsloses Aneinanderreihen von Thatsachen hineingeräth. So zeigt

1) Bleek: Synopsis, II, S. 497. — 2) Hitzig: Joh. Marcus, S. 99. — 3) Wilke (Urevangelist, S. 647), Ewald (Evangelien, S. 363), Volkmar (Religion Jesu, S. 100 f.). — 4) Weisse: Evangelische Geschichte, II, S. 359 f. — 5) Vgl. Wilke, S. 663.

Staats-Bibliothek Bamberg

sich gleich hier evident die grössere Ursprünglichkeit der Ordnung des Marcus. Endlich treffen bei der Speisung der 5000 wieder alle Drei zusammen; aber alsbald laufen blos Matthäus und Marcus ganz harmonisch nebeneinander her, während Lucas durch eine Reihe von Tacte völlig pausirt, bis er bei Gelegenheit des Petrusbekenntnisses wieder in den Zusammenhang von A eingeht, denselben bis zu Ende der galiläischen Wirksamkeit festhält, dann aber mit Beginn der grossen Einschaltung 9, 51 völlig fallen lässt. Erst von dem Abschnitte der Kindersegnung an wird auch Lucas wieder parallel und bleibt es, von geringen Versetzungen und Auslassungen abgesehen. — Von allen diesen, bei Matthäus und Lucas wahrnehmbaren, offenbaren Unterbrechungen eines geschichtlichen Zusammenhangs hat nun Marcus nichts. Wir durften also bei ihm, ohne ihn zur Quelle der übrigen machen zu wollen, eine treue Befolgung des ursprünglichen Contextes voraussetzen und in diesen letzteren nicht blos die allen Dreien gemeinsamen Stücke verlegen, sondern auch die, welche blos Marcus hat, zumal wenn die Ursache der Auslassung bei den andern klar vor Augen liegt; zu diesen fügten wir ferner auch die wenigen, die sich blos bei Matthäus und Lucas in der Weise finden, dass zugleich Marcus offenbar ausgelassen oder abgekürzt haben muss. Namentlich wo Lucas und Matthäus buchstäblich harmoniren in einfacher Weiterführung des Zusammenhangs, ist Grund vorhanden, Auslassungen bei Marcus anzunehmen. Endlich gibt es wenige Notizen, die sich nur in völliger Vereinzelung erhalten haben. Die bedeutendste liegt in Nr. 60 vor, welches Stück sogar ausserhalb unserer synoptischen Evangelien seine Fortexistenz fristete.

Eine gemeinsame Quelle nach den gegebenen Gesichtspunkten zu reconstruiren, berechtigte uns mithin vor Allem das klare Hervortreten der eingeschalteten Aggregate bei Lucas und der grösseren Compositionen des Matthäus. Was nämlich die beiden längeren Einschaltungen des Lucas betrifft, so macht die erste derselben 7, 11—8, 3 eine Trennung zwischen der Geschichte vom Hauptmann und der Parabel vom Säemann; die zweite 9, 51—18, 14 trennt die Erzählungen vom fremden Wunderthäter und von der Einsegnung der Kinder. Beidemal erkennt Matthäus, übereinstimmend mit Marcus, diese Trennung nicht an; was er aber Stoffliches mit Lucas gegen Marcus gemein hat, das erscheint bei ihm in ganz anderer Ordnung, nicht sowohl eingeschaltet, als »um die Zweige des gemeinschaftlichen Stammes herumgeflochten;«[1] und zwar wird aus einer Analyse der beiden grösseren Evangelien hervorgehen, dass alle diese Unterbrechungen durch den übereinstimmenden Text, dessen Inhalt sie vermehren, schon vermöge der Art, wie er

1) Wilke, S. 12.

zu diesem Behufe umgebogen und neu construirt wird, als ein Fremdartiges, in den ursprünglichen Organismus erst Hereingekommenes ausgeschieden werden. —

Hier kommt es uns nur noch darauf an, unsere erste Quelle, die offenbar dem ehemaligen »Urevangelium« am nächsten kommt, gegen Verwechslungen mit andern Urevangeliumshypothesen sicher zu stellen. Wir erinnern zunächst an die Combination des Eichhorn'schen und Griesbach'schen Standpunktes bei Bleek, der sich, um das Verhältniss des Matthäus zu Lucas zu erklären, zur Annahme eines Urevangeliums genöthigt sieht, dessen Gestalt er, so weit Dies noch thunlich ist, zu beschreiben unternimmt.[1] Es ist nämlich dem Scharfsinne Bleek's nicht entgangen, dass sich das dritte Evangelium keineswegs, wie sonst die Anhänger der Griesbach'schen Hypothese gewöhnlich thun, als auf Grundlage des ersten entstanden betrachten lässt; von Abschnitt zu Abschnitt weist er vielmehr richtig nach, dass unseren beiden Evangelisten ein griechisch abgefasster Urbericht gemeinsam zu Grunde gelegen haben muss. Dabei versucht er, die Reihenfolge aus Matthäus und Lucas herzustellen und gewinnt auf diesem Wege ein Gedankenbild, dem — von ganz wenigen, auf Missverständnissen beruhenden, leicht zu lösenden, Differenzen abgesehen — unser zweites Evangelium als Wirklichkeit vollkommen entspricht. Denn eine evangelische Schrift, in welcher der Abschnitt Lc. 9, 51—18, 14 gar nicht vorkommt, in welchem die Erzählung von der Aussendung der Apostel nach der Geschichte vom Jairus, diese hinwiederum nach der Stillung des Sturms und der Scene in Gadara folgt, in welcher der Speisung der 5000 die Meinungsäusserung des Herodes vorhergeht und die Erzählungen Lc. 9, 18—50 erst nachfolgen — Das ist eben unser leibhaftiger Marcus. Wo nicht, so ist ein literarisches Wunder geschehen. Es hat nämlich Marcus zwar sein Urbild nicht gekannt, hat aber die völlig in Unordnung gerathenen Erzählungen blos zufällig (durch ziemlich unmotivirte Hinüber- und Herüberschau) wieder gerade in ihre ursprüngliche Ordnung gebracht; er war z. B. namentlich auch so glücklich, aus Lc. 9, 51—18, 14 nichts aufzunehmen, so nahe es ihm auch gelegt gewesen wäre, den reichen Abschnitt zu benutzen. — Hier, sollten wir denken, sei denn doch der Punkt erreicht, wo das Möglichste von Wahrscheinlichkeit für diejenige Ansicht spricht, die in Bezug auf das zweite Evangelium von uns vertreten wird.[2]

Dagegen unterscheidet sich unsere erste Quelle von dem Urevangelium Bleek's ganz bestimmt darin, dass wir nur die wenigsten Stellen,

1) Einleitung, II, S. 271. — 2) Vgl. meine Bemerkungen in Schenkel's »Allgemeiner kirchlicher Zeitschrift,« 1862, S. 91.

die dem Matthäus und Lucas gegen Marcus gemeinsam sind, in jene Grundschrift verlegen. Es wird sich nämlich später zeigen (§. 10), dass die meisten dieser Partien in gar keinem Zusammenhang mit der Erzählung in A stehen, sondern deutlich als Einschaltungen zu erkennen sind. Somit werden wir also z. B. nicht, wie Bleek thut, [1] aus Stellen wie Mt. 11, 20 ff. = Lc. 10, 13 ff. Mt. 23, 37—39 = Lc. 13, 34. 35 Folgerungen für die Beschaffenheit des Urevangeliums ziehen.

Wird mithin unsere erste Quelle dem Umfange nach kleiner sein, als die von Bleek vorausgesetzte, so stellt sie doch andererseits einen ungleich ausführlicheren Bericht dar gegenüber dem dürftigen Schema Eichhorn's oder dem noch mangelhafteren Philippusevangelium Ewald's. Diese Ausdehnung aber, wodurch allein die vorausgesetzte Quelle Halt und Zusammenhang in sich selbst gewinnt, erreichen wir, indem wir, im Gegensatz zu den älteren Vertheidigern des Urevangeliums, in die erste schriftliche Fixirung der mündlichen Tradition nicht blos die übereinstimmenden, sondern auch differirende Berichte, wie z. B. Nr. 18, verlegen, wofern nur Inhalt und Akoluthie es gebieten. So gewinnen wir ein Evangelium, länger als unser Marcus, aber von derselben Anordnung, wie dieser. Die Differenzen im Detail sind dann aber auch nicht durch willkürlich eingeschobene Mittelglieder, Recensionen u. dgl. zu erklären, sondern sie erwuchsen aus den schriftstellerischen Eigenthümlichkeiten und Tendenzen der Evangelisten selbst. Denn nur als Variationen einer Erzählung können sie betrachtet werden, und es wird sich darum für uns die weitere Aufgabe dahin stellen, ein Princip dieser Variationen für jeden einzelnen Evangelisten zu finden.

Wir erblicken also in A einen ersten zusammenhängenden Bericht der galiläischen Wirksamkeit Jesu; nur die Katastrophe in Jerusalem und ihre unmittelbaren Antecedenzien konnte der Schriftsteller natürlich nicht übergehen. Diese Schrift muss vielfache Verbreitung gefunden haben, da sie der nachfolgenden evangelischen Literatur einen constanten Typus verlieh. Ihre griechische Originalität ist um so mehr über allen Zweifel erhaben, als die Künste, womit einst Halfeld, [2] Eichhorn, [3] Bertholdt [4] manche Differenzen auf Rechnung verschiedener Uebersetzungen zurückführten, jetzt verschollen sind. Schon die Wahrnehmung, dass mit Ausnahme von Mr. 1, 2=Mt. 11, 10 =Lc. 7, 27, alle gemeinsamen Citate der Synoptiker den LXX folgen, ist entscheidend. [5] Eine hebräische Urschrift würde nach dem S. 12 schon Gesagten überhaupt nichts erklären.

1) Einleitung, II, S. 270. — 2) De origine quatuor evangeliorum, 1794, S. 9—39. — 3) Einleitung, I, S. 167 f. 198. 281 f. — 4) III, S. 1176 ff. — 5) Bleek: Einleitung, II, S. 268 f.

§. 7. Vergleichung der Texte als dreier Modificationen von A.

Es ist anerkannt, dass trotz aller Abweichungen und Widersprüche sich ein Faden der Erzählung durch alle drei Evangelien hindurchzieht, und zwar kann dies nur der Faden von A sein; gerade in den Freiheiten, die sich Matthäus und Lucas bei den mannigfachen Verwicklungen und Verschlingungen dieses Fadens nehmen, gibt sich die Kraft des Widerstandes zu erkennen, welche die Erzählungsreihe von A, als eine in sich geschlossene Masse, einer völligen Durcheinanderwerfung ihrer Bestandtheile entgegensetzt.

Keiner der Synoptiker stellt A dar. Marcus hat wenigstens ausgelassen; Matthäus und Lucas haben auch modificirt, umgestellt und anderweitige Quellen hereingebracht. Dies musste die Störung des gemeinsamen Zusammenhangs zur nothwendigen Folge haben. Zwar dringen diese Modificationen nicht in den eigentlichen Kern der Sache, aber sie sind doch so bedeutend, dass wir, ohne Marcus, der sich allein ganz treu an den Grundfaden der Erzählung hält, von dem wirklichen Gang der evangelischen Geschichte nicht mehr leicht eine Vorstellung gewinnen könnten. Wir stellen das Verhältniss Beider zu A dar.

Matthäus folgt in der Darstellung des öffentlichen Auftretens Jesu der Ordnung von A bis zur Bergrede. Aus der Voranstellung derselben einerseits,[1] aus der Bemühung zu gruppiren andererseits erklären sich alle Abweichungen seines Geschichtsfadens von A. Diese Confusion erstreckt sich aber fast ausschliesslich auf 4, 22—14, 14, wo der Zusammenhang ein ganz anderer ist, als in Marcus und Lucas, indem nämlich Matthäus als zwiefache Explication von 4, 23 zuerst ein Muster der Lehrweise Jesu (cp. 5—7), sodann eine Auswahl seiner Wunderthaten (cp. 8. 9) gibt.[2] Was über dieser Composition aus dem früheren Theile von A verloren ging, das wird dann 10, 1—14, 14 nachgeholt. Verbunden bleiben aber — und schon Dies weist auf Abhängkeit des Matthäus — in dieser ersten Partie doch wenigstens die Abschnitte vom Aehrenraufen und der verdorrten Hand einerseits (12, 1—14), die Heilung des Paralytischen und die Berufung des Zöllners (9, 1—17) andererseits. Mt. 14, 15 aber kehrt Matthäus wieder zur gemeinsamen Anordnung zurück und hat aus A von jetzt an blos noch zwei Heilwunder weggelassen.

Diese Umstellung hatte nun aber folgenden Einfluss auf die Geschichtsdarstellung.[3]

Das Evangelium beginnt 4, 17 mit ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κη-

1) Zuerst von Lachmann (Studien und Kritiken, 1835, S. 577 f.) aufgespürt. — 2) Bleek: Synopsis, I, S. 206. — 3) Wilke, S. 618 ff.

ῥύσσειν, wie wenn es eine allmälig aus den ersten Anfängen sich entwickelnde Geschichte geben wollte. Jesus siedelt über nach Kapernaum und beruft die vier ersten Jünger. Gleich von hier ab nimmt aber die Darstellung eine Wendung in's Allgemeine: Jesus geht nicht mit dem berufenen Petrus in sein Haus, sondern zieht in Galiläa umher. Als ob die speciellen Wunder, die A vor der Bergpredigt erzählt, alle schon geschehen wären, strömt viel Volks zusammen, vor welchem dann der Herr die Bergpredigt hält, die als Continuum gar nicht historisch zu begreifen ist. Dann steigt er herab und trägt, wiewohl von der ganzen Masse umgeben, einem Geheilten auf, keinen Menschen seine Heilung erfahren zu lassen. Hierauf erst nimmt Jesus seinen festen Wohnort im Haus des Petrus, um freilich gleich darauf zu sagen, des Menschen Sohn habe nicht, da er sein Haupt hinlege. Er verrichtet jetzt bald Wunder vor allem Volk, bald befiehlt er strenges Geheimniss — er schickt seine Jünger aus mit einer Rede, die zum guten Theil nur auf die spätesten Verhältnisse seines Lebens passt, aber die Jünger sind alsbald wieder bei ihm, als wäre nichts geschehen; er ruft Wehe über Chorazin und Bethsaida, als stünde er bereits am Ende seiner Laufbahn, und doch wird erst nachher die Einrede erzählt, womit die Pharisäer Jesu Wunderthaten gleich von Anfang an unschädlich zu machen gedachten. Dann erst kommen die Versuche, die schon zuvor ganz fertigen und ausgesandten Apostel im Verständnisse einfacher Parabeln zu üben. Dies ist die chronologische Ordnung, für die man noch überall da schwärmt, wo das Nichtverstehenwollen erste theologische Maxime geworden ist.

Lucas hingegen ist an eigenthümlichen Momenten, was Reden und was Thatsachen betrifft, noch reicher als Matthäus. Unter den Ersteren fallen besonders auf die vielen unschätzbaren Gleichnisse, sowie die mancherlei Erweiterungen paralleler Reden. Unter den Letzteren besonders die ganz eigenthümlichen Angaben von Veranlassungen zu Reden, die Matthäus in grösseren Zusammenhang hineingearbeitet hat.

Ebenso tritt klar zu Tage, dass Lucas eine Zeit lang sich an A hält, diese Quelle aber zuerst durch die kleine, dann durch die grosse Einschaltung unterbricht. Vorher fügt er blos genealogische und chronologische Notizen ein, nachher bereichert er besonders die Leidensgeschichte durch eine grosse Anzahl von Nachrichten, die ihm durch die mündliche Tradition zugekommen waren, so dass nur einzelne Sätze, wie 22, 10—13. 23, 3. 44. 52 in vollständiger Abhängigkeit von A geschrieben sind;[1] desshalb hat Reuss sogar erweisen wollen, das von Lucas benutzte Exemplar von A habe keine Leidensgeschichte enthalten[2] —

1) Reuss: Nouvelle revue, II, S. 55. — 2) A. a. O. S. 60 ff.

eine Behauptung, die mit einer gleich zu erwähnenden und zu widerlegenden andern auf einer Linie steht.

Es ist ferner zu bemerken, dass Lucas beidemal, wo er A durch Einschaltungen unterbricht, nicht unmittelbar dort, wo er stehen geblieben, den Faden wieder aufnimmt, sondern zuerst die Verhandlungen im Hause Jesu mit Denen, die ihn für besessen oder wahnsinnig halten, auslässt, um später das Wesentliche davon nachzutragen; bei Gelegenheit der grossen Einschaltung aber lässt er unmittelbar vorher die Warnung vor Aergerniss, unmittelbar nachher die Rede über Ehescheidung (wegen 16, 18) aus.

Schliesslich gehört es zu seinen Eigenthümlichkeiten, dass er ganze Abschnitte von A mit anderen, eine belebtere oder inhaltreichere Darstellung enthaltenden, Exemplaren vertauscht. Nur weil die Gründe, die schon Storr für diese Wahrnehmung aufstellte,[1] mit unglücklichen Hypothesen versetzt waren, konnte Eichhorn Dies noch schroff leugnen.[2] Jene eingeschalteten Exemplare sind, wie besonders geformt, so auch anders gestellt, und treten in der Regel zwischen solche Stücke ein, welche bei Matthäus und Marcus nebeneinander stehen.[3] So verhält es sich mit 4, 16—30. 5, 1—11. 7, 2—10. 36—50. 10, 25—37. 11, 14—28. 22, 24—30. Ebenso ist die Auslassung einiger Stücke zwischen der Speisungsgeschichte 9, 10—17 und dem Petrusbekenntniss 9, 18—27 bestimmt motivirt.[4] Hier nämlich fallen aus A folgende Stücke weg: Nr. 30 — Jesu Wandeln auf dem Meer — schien überflüssig neben der andern Erzählung vom Seesturm. Nr. 31 — Wunder im Lande Genezareth — wurde übergangen, weil Lucas summarische Berichte überhaupt nicht liebt und mit früheren Stellen in dieser Beziehung genug gethan zu haben glaubt. Nr. 32 — vom Händewaschen — sollte ersetzt werden durch die grössere Strafrede gegen das eitle Satzungswesen 11, 37—52. Nr. 33 — vom kananäischen Weib — mochte an sich bedenklich scheinen, konnte aber füglich wegfallen, als gedeckt nach der einen Seite hin (insofern die Heidenannahme das tertium comparationis bildet) durch 7, 2—10, nach der anderen (insofern der Antitypus zu den Thaten des Elias tertium comparationis) durch 7, 11—17. Nr. 34 — der Taubstumme — soll seine Parallele noch erhalten 11, 14. Nr. 35 — Speisung der Viertausend — bot neben der eben erzählten Speisung der 5000 kein Interesse. Nr. 36 — Zeichen der Zeit — soll seine Parallele erhalten 11, 29—32. 12, 54—56. Nr. 37 — Warnung vor dem Sauerteig — kommt noch 12, 1. Nr. 38 — der Blinde in Bethsaida

1) Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe des Johannes, S. 275 ff. — 2) Einleitung in das N. T., I, S. 388—395. — 3) Wilke, S. 566 ff. 572. — 4) Wilke, S. 569 ff. 586.

— schien überflüssiges Vorspiel zum Blinden von Jericho. Es waren mithin auf der Hand liegende Ursachen der Sparsamkeit, welche zur Auslassung dieser Perikopenreihe führten.[1]

Mit dieser Beobachtung sind wir aber wieder über eine ganze Reihe willkürlicher Hypothesen hinweggekommen, mit denen man sich über die erklärten Thatsachen beruhigen wollte. Wir brauchen jetzt nicht mit Reuss dem Lucas eine Ausgabe von A oder Marcus zur Benutzung unterzulegen, worin Mr. 6,45—8, 26 fehlt;[2] wir brauchen noch viel weniger mit Weisse den Umstand auf Rechnung der Fahrlässigkeit des Lucas zu schreiben;[3] wir brauchen am allerwenigsten mit Hug an einen Ausfall in den Handschriften des Lucas zu denken.[4] Die letztere Annahme würde sich noch am ehesten empfehlen, indem man dem berührten Fall etwa noch einen andern an die Seite stellen und von Joh. 7, 53—8, 11 behaupten könnte, das Stück sei hinten am Schlusse von Lc. 21 ausgefallen. Von allen Evangelisten erzählt Lucas allein nichts von der Salbung in Bethanien. Auch diese Geschichte hätte aber zwischen 21, 36 und 22, 3 erzählt werden müssen. Es könnte daher scheinen, als ob auf Lc. 21, 36 unmittelbar Joh. 7, 53—8, 11 und ein längerer mit Lc. 21, 37. 38 schliessender Abschnitt gefolgt wäre; so dass, da Lc. 21, 37. 38 sich sprachlich genau mit Joh. 8, 1. 2 berührt, hier sowohl, wie in Lc. 9 (doppelte Speisung) ein Homoioteleuton Ursache der Auslassung gewesen wäre.

Näher besehen erklärt sich aber, wie wir S. 93 zeigten, die Perikope von der Ehebrecherin viel einfacher, und die Salbung in Bethanien wurde ausgelassen wegen Lc. 7, 36—50. Die Hypothese, wornach wir das dritte Evangelium nicht mehr in seiner integeren Gestalt besässen, zerfällt daher in sich selbst.

Bei beiden Nebenreferenten geht übrigens öfters die Klarheit verloren, womit in A der ganze Stoff übersehen und beherrscht ist.[5] Weder bei Matthäus, noch bei Marcus ist erhalten die Beziehung zwischen Mr. 3, 21, wo die Verwandten Jesu ausgehen, sich seiner zu bemächtigen, und Mr. 3, 31, wo sie in seinem Hause anlangen. Ebenso ist es Plan und zeugt von richtigem Tact, wenn zwischen das Aussenden und die Rückkehr der Apostel Mr. 6, 13. 30 eine, den leeren Raum ausfüllende Erzählung, eingeschoben wird. Das *γαζοφυλάκιον* Mr. 12, 41 war wohl so angebracht, dass beim Ein- und Ausgehen der Tempelbesucher Jesu Weg daran vorüberführte; gegenüber vom Gotteskasten, d. h. noch innerhalb des Tempelbezirks, beobachtet daher Jesus die

1) Storr: Evangelische Geschichte des Johannes, S. 277. — 2) Nouvelle revue, II, S. 63. Geschichte, S. 174 f. — 3) Evangelische Geschichte, I, S. 88 f. — 4) Einleitung, II, S. 119. — 5) Hitzig (Joh. Marcus S. 124 f.), Weiss (S. 651 f.).

Geber, um endlich 13, 1 den Tempel ganz zu verlassen, welcher Zusammenhang bei Lucas verloren geht. Ein solcher festgeschlossener Zusammenhang der Erzählung ist überhaupt nur dem Marcus eigen. So weist auch 3, 6 vor auf 12, 13, so 3, 9 auf 4, 1, so das μετὰ τῶν μαθητῶν 3, 7 auf 3, 13, so 3, 14. 15 auf 6, 7. 13, so 3, 32 ἐκάθητο περὶ αὐτὸν ὄχλος auf 3, 34, so 11, 12—14 auf 11, 19—21, so 14, 1 auf 14, 10—12, so 14, 8 auf 16, 1, so 14, 18 auf 14, 25, so 14, 27 auf 14, 50, so 14, 28 auf 16, 7, so 14, 30. 31 auf 14, 68. 72, so 14, 54 auf 14, 66, so 15, 11 auf 15, 13. 14, so 15, 20 auf 15, 24, so 15, 25 auf 15, 33 (Matthäus und Lucas geben nur das Letzte, was ihre Abhängigkeit beweist), so 15, 27 auf 15, 32, so 15, 39 auf 15, 44 (welches Letztere Matthäus und Lucas wieder auslassen, wodurch das Erstere haltungslos wird), so 15, 40. 41 auf 15, 47. 16, 1, so 15, 46 auf 16, 3. 4. Andererseits kommen Rückweisungen vor, wie 1, 29 μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου auf 1, 19, 20, wie 4, 36 ἀφέντες τὸν ὄχλον auf 4, 33 (vgl. S. 81), wie 6, 1 ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν auf 5, 38, so 6, 54 ἐξελθόντων ἐκ τοῦ πλοίου auf 6, 45 ἐμβῆναι εἰς τὸ πλοῖον; so weisen Verse, wie 3, 30. 9, 50 auf den Ausgangspunkt des Gesprächs, und weist das 29 mal stehende πάλιν immer auf etwas Entsprechendes zurück, das vorherging.

§. 8. Das zweite Evangelium und A.

Wir hätten nunmehr das Eigenthümliche eines jeden Evangelisten für sich zu betrachten. Dieses besteht nun theils in besonderer sprachlicher oder sachlicher Bearbeitung derselben Geschichten (Variationen von A), theils in selbstständigen Reden, Parabeln, Erzählungen. Am wenigsten findet sich solcher Stoff bei Marcus, dessen Text fast vollständig auch in Matthäus und Lucas enthalten ist. Eigenthümlich dem Marcus sind blos folgende Stücke:

1) 1, 1—3. Der Eingang ist ohne Grund kritisch verdächtigt worden. Aber 1, 1 ist Anfang von A, und über 2. 3 vgl. §. 17.

2) 4, 26—29. 13, 33—37. Zwei Parabeln. Für die erstere hat Matthäus 13, 24—30 eine ausgebildetere Form desselben Gleichnisses vorgezogen. Das andere Gleichniss vom Hausherrn haben Mt. 24, 42—51 und Lc. 12, 39—46 gleichfalls in ausgebildeterer Gestalt. In beiden Fällen wurde daher A von Matthäus aus Ursachen verlassen, und Lucas hat das erste Gleichniss, als zu unbedeutend, ausgelassen.

3) 7, 32—37. 8, 22—26. Zwei Heilungsgeschichten, von den Andern ausgelassen, weil sie schon viel Aehnliches erzählt hatten. Namentlich erinnert Mt. 12, 22 = Lc. 11, 14, obwohl nicht identisch, an die erste Geschichte; und die zweite fehlt bei Lucas, weil er die ganze Reise nach Cäsarea ausliess. Matthäus aber hat, wie aus der Ver-

doppelung des Bartimäus hervorgeht (§. 16), die Geschichte gekannt. Dagegen darf man nicht recurriren auf die 2 Blinden Mt. 9, 27—31, weil in diesem Capitel Matthäus schwerlich Rücksicht auf eine so späte Stelle in A nehmen konnte.

4) 11, 18. 19. Notiz, zur Leidensgeschichte gehörig, von den Andern leicht übergangen.

5) 14, 51. 52. Geschichte vom Jüngling, der sein Gewand verliert, von den Andern als unverständlich und unbedeutend übergangen.

6) 15, 44. 45. Verhandlungen des Joseph mit Pilatus, von den Andern übergangen.

7) 16, 9—11. Dieser Schluss ist kritisch mehr als zweifelhaft, 12—20 offenbare Combination von Matthäus und Lucas. Der Auferstandene erscheint nämlich bei Matthäus den Jüngern wenigstens blos in Galiläa (28, 7. 10), bei Lucas hingegen blos in Judäa (24, 49). Bei Marcus 16, 7 lesen wir nun einen Befehl, nach Galiläa zu gehen; es musste daher in A eine Erscheinung Jesu in Galiläa und ein Schluss, wie etwa bei Matthäus, folgen (vgl. S. 99). Dagegen findet sich im weiteren Fortgange des Marcus blos ein Abschied in Judäa. Die Relationen von Matthäus und Lucas sind also in ungenügender Weise verbunden. Ja es ist die ganze Stelle ein bloses Excerpt, Mr. 9—11 aus Joh. 20, 1. 9—18; Mr. 12—14 aus Lc. 24, 13—43, und zwar so, dass Lc. 41 ungehörig bei Mr. 13 anticipirt erscheint;[1] Marcus 15—20 läuft ungefähr parallel mit Mt. 28, 19. 20. Lc. 24, 47—53. Act. 1, 9. Die Scenerie ἀνακειμένοις aber ist aus Lc. 24, 42. 43 hereingekommen, das Schelten des Unglaubens aber aus einer Vermengung von Mt. 28, 17 (οἱ δὲ ἐδίσταασαν). Lc. 24, 25. Joh. 20, 27 zu erklären.[2]

Der Abschnitt fehlt bekanntlich in den ältesten Handschriften (besonders ℵ und *B*) ganz; vielfache Scholien, so wie Eusebius, Gregor von Nyssa, Hieronymus bezeugen das Fehlen in älteren Handschriften ausdrücklich; Justin und der alexandrinische Clemens kennen ihn nicht; die Philoxeniana hat einen ganz anderen kürzeren Schluss (vgl. hierzu die kritischen Ausgaben). Dazu kommt die abrupte Weise, wie 9 sich an 8 anschliesst, die anschauungslose, durchaus unklare Kürze, der compilatorische Charakter, die apokryphische Darstellung des Ganzen. Keine der Eigenthümlichkeiten des Marcus begegnet uns hier (nicht εὐθέως, πάλιν u. s. f.), dagegen aber eine durchaus verschiedene Sprachfarbe. Zeller zählt 26 Ausdrücke auf, die sonst im Marcus fehlen,[3] z. B. πορεύεσθαι, sonst im ganzen Evan-

1) Schulthess, De Wette, Fritzsche: Marcus, S. 725. — 2) Meyer: Zu Matthäus und Lucas, S. 208. — 3) Theologische Jahrbücher, 1843, S. 450.

gelium vermieden, steht 10—15 gleich dreimal hinter einander; ebenso θεᾶσθαι 11. 14. Die Jünger sind οἱ μετ' αὐτοῦ 10 u. s. f. Dagegen finden wir gleich 9 in πρώτῃ σαββάτου den Sprachgebrauch des Lucas, worauf auch dieMagdalenerin (Lc. 8, 2), πενθοῦσι καὶ κλαίουσι (Lc. 6, 25), ἀπιστεῖν (in den Evangelien nur Lc. 24, 11. 41), περιπατοῦντες (Lc. 24, 17) und Andres hinweist.[1] Die Mehrzahl der neueren Ausleger, Kritiker und Isagogiker hat daher gegen die Aechtheit entschieden;[2] während die Vertheidiger entweder von dogmatisch-conservativen Interessen[3] oder von der Eingenommenheit für die Griesbach'sche Hypothese geleitet erscheinen, die allerdings im ganzen Evangelium nicht so vielen Anhalt findet, wie in den 12 letzten Versen.[4] Eine Mittelstellung nehmen ein: Köstlin, der die Perikope dem vermeintlichen zweiten Bearbeiter zuschreibt,[5] Wilke, der Interpolationen besonders 11—15 annimmt,[6] und Ritschl, der dahin votirt: »Also möchte das Urtheil der Unächtheit die ganze Stelle nicht in gleichem Maasse, nicht mit gleichem Rechte treffen, wenn auch die letzten Verse ebenso wie die vorhergehenden Abweichungen vom Sprachgebrauch des Marcus darbieten.«[7] Allerdings haben die letzten Verse 15—20 keine genaue Parallelen mehr bei Matthäus und Lucas, und kommt 19 vor bei Irenäus 3, 10, 6; im Evangelium des Nikodemus aber 15—18. Nun sind in dieses Evangelium die, noch vor Irenäus entstandenen, Acta Pilati verarbeitet; und Ritschl will beweisen, dass 15—18 sogar schon in diesem Werke gestanden habe. Aber vgl. dagegen Meyer.[8] Wie Dem auch sein möge, das zweite Evangelium hatte entweder von Anfang an keinen Schluss, oder er war früh verloren gegangen. Die Handschrift, welche die herrschende wurde, hatte ihn jedenfalls eingebüsst.[9]

Wir begegnen mithin bei Marcus blos ungefähr 30 Versen, die bei den andern keine Parallelen haben. Aber auch diese sind, mit Ausnahme von 1, 2, nicht von Marcus zugesetzt, sondern, bald als zu unbedeutend, bald, weil Ersatz geboten wurde, von den Andern ausgelassen worden. Wir haben mithin nicht nöthig, für Marcus irgend eine andere

1) Hitzig: Joh. Marcus, S. 192 ff. Nach ihm (S. 191—204) hat daher geradezu Lucas den Schluss geschrieben. — 2) Bolten, Griesbach, Bertholdt, Fritzsche, Gratz, Credner, Wieseler, D. Schulz, Neudecker, Lachmann (trotz seiner Ausgabe; vgl. Studien und Krit. 1830, S. 843), Tischendorf, Ewald, Hitzig, Reuss, Weiss, Meyer: Zu Marcus und Lucas, S. 201 ff. — 3) R. Simon, Mill, Bengel, Storr, Hug, Feilmoser, Rinck, Küinöl, Guericke, Olshausen, Schwarz, Ebrard: Wissenschaftliche Kritik, 2. Ausg. S. 798 ff. — 4) Eichhorn, Saunier, Bleek, De Wette: Einleitung, II, S. 191 ff. — 5) Evangelien, S. 377 ff. — 6) Urevangelist, S. 649—651. — 7) Theol. Jahrb. 1851, S. 526 f. — 8) Zu Marcus und Lucas, S. 202. — 9) Ewald: Jahrbücher, II, S. 207.

schriftliche Quelle vorauszusetzen, ausser A. Das Räthsel aber, wie neben A eine so ähnliche, fast nur durch Verkürzungen differirende Schrift, wie Marcus, Entstehung finden konnte, löst sich nur durch Annahme eines bestimmten Leserkreises, für den A nur in bearbeiteter Gestalt geniessbar war, sowie durch das ergänzende Verhältniss, in welches das geschichtliche Werk des Marcus zu einem andern, auf Redeinhalt angelegten, treten sollte. Ueber Beides vgl. §. 24.

Sonach reducirt sich die schriftstellerische Verarbeitung, die A durch Marcus erfahren hat,

1) auf Verkürzungen der Reden, bemerklich da, wo die Texte des Matthäus und Lucas übereinstimmend fortlaufen. In Erzählungen dagegen übergeht Marcus nur unbedeutende Kleinigkeiten;

2) auf eine bedeuteude Abkürzung im Anfang und eine grosse Lücke, veranlasst durch die Bergpredigt, mit der zugleich zwei Wunder ausfallen;

3) auf eine Anzahl von ganz kurzen, erläuternden Zusätzen und Einfügungen, von denen wir im Folgenden zu handeln haben.

Es finden sich nämlich noch kleinere Zusätze, von denen man zweifeln kann, ob Marcus sie eingesetzt, oder Matthäus und Lucas sie ausgelassen haben. Dahin gehören, abgesehen von solchen Stellen, die, wie 15, 28, als Interpolationen verdächtig, oder offenbare Erläuterungen sind, im Interesse eines bestimmten Leserkreises bei Bearbeitung von A eingefügt (so 7, 2—4), namentlich folgende Stellen:

1, 7 *κύψας*, — 1, 13 *ἦν μετὰ τῶν θηρίων*, — 1, 20 *μετὰ τῶν μισθωτῶν*, — 1, 33 ganz, — 2, 14 Nennung des Alphäus, — 2, 16 *αὐτὸν ἐσθίοντα μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν*, — 2, 18 *ἦσαν οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύοντεες*, — 2, 25 *ὅτε χρείαν ἔσχεν*, — 2, 26 *ἐπὶ Ἀβιάθαρ ἀρχιερέως*, — 2, 27 ganz, — 3, 17 die Benennung *Βοανηργές*, — 3, 26 *ἀνέστη ἐφ᾽ ἑαυτόν*, — 4, 3 *ἀκούετε*, — 4, 7 *καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκε*, — 4, 8 *ἀναβαίνοντα καὶ αὐξανόμενον*, — 4, 11 *οἱ ἔξω*, — 4, 19 *καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι*, — 5, 13 *ὡς δισχίλιοι*, — 5, 19 *καὶ ἠλέησέν σε*, — 5, 23 *ἵνα σωθῇ*, — 5, 34 *καὶ ἴσθι ὑγιὴς ἀπὸ τῆς μάστιγός σου*, — 6, 3 *ὁ τέκτων*, — 6, 13 *ἐλαίῳ*, — 6, 37 *δώσομεν αὐτοῖς φαγεῖν*, — 6, 48 *ἤθελε παρελθεῖν αὐτούς*, — 6, 50 *πάντες αὐτὸν εἶδον*, — 6, 52 ganz, — 8, 32 *καὶ παῤῥησίᾳ τὸν λόγον ἐλάλει*, — 8, 35 (vgl. 10, 29) *καὶ τοῦ εὐαγγελίου*, — 8, 38 *ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἁμαρτωλῷ*, — 9, 12 *καὶ πῶς γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἵνα πολλὰ πάθῃ καὶ ἐξουδενηθῇ*, — 9, 49. 50 ganz, — 10, 19 *μὴ ἀποστερήσῃς*, — 10, 32 *καὶ ἦν προάγων αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς καὶ ἐθαμβοῦντο καὶ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο*, — 10, 46 Bartimäus, der Sohn des Timäus, — 11, 10 *εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυίδ*, — 11, 13 *ὁ γὰρ καιρὸς οὐκ ἦν σύκων*, — 11, 16 *καὶ*

οὐκ ἤφιεν ἵνα τις διενέγκῃ σκεῦος διὰ τοῦ ἱεροῦ, — 12, 14 δῶμεν ἢ μὴ δῶμεν, — 12, 27 πολὺ πλανᾶσθε, — 13, 32 οὐδὲ ὁ υἱός, — 14, 20 εἷς ἐκ τῶν δώδεκα, — 14, 44 ἀπάγετε ἀσφαλῶς, — 14, 68 οὔτε ἐπίσταμαι, — 15, 21 die Charakterisirung des Simon, — 15, 40 vgl. 16, 1 Salome, — 15, 43 τολμήσας.

Ueber die meisten dieser kleinen Partien hat die Tafel in §. 5 schon Auskunft gegeben. Allerdings müssen in manchen reine Zuthaten des Marcus anerkannt werden, entweder blos der Erklärung halber beigesetzt, wie z. B. die des vierten Capitels,[1] oder aber es sind historische Notizen, authentische Züge,[2] die Marcus aus der Ueberlieferung geschöpft hatte, wie den Beinamen der Söhne des Zebedäus 3, 17, wahrscheinlich auch den Namen ihrer Mutter 15, 40. 16, 1, des Alphäus 2, 14 und des Bartimäus 10, 46 (vgl. jedoch §. 5, Nr. 52). So ist auch zu erklären das auffallende τινα vor Σίμωνα, der doch gleich genau als Vater des Alexander und Rufus charakterisirt wird 15, 21. Aber weil Dies bekannte Christen waren, setzt Marcus die Vaterschaft bei, doch erst, nachdem er das τινα aus A bereits abgeschrieben hat. Nur 1, 1 υἱὸς τοῦ θεοῦ) und 13 (μετὰ τῶν θηρίων) ist etwas von dogmatischer Anschauung zu verspüren.

Zum mindesten ebenso oft aber haben Matthäus und Lucas ausgelassen; so besonders Schwierigkeiten, wie den Abiathar 2, 26 und anstössig werdende Dinge, wie den τέκτων 6, 3 und das οὐδὲ ὁ υἱὸς 13, 32; so aber auch 1, 20 die gedungenen Leute, die doch bei den zerrissenen Netzen der drei Fischer am Platze sind, da der Fischer als solcher das Netzflicken noch nicht versteht; so 6, 13 (vgl. Jak. 5, 14), so die Zahl 5, 13, so den individuellen Zug 11, 16, so 15, 43, wo das τολμήσας sich aus dem Entschlusse erklärt, am Rüsttag in die Wohnung eines Heiden zu treten.[3] Indem wir solche Notizen in A verlegen, befolgen wir nur den Kanon Köstlin's[4] und Hilgenfeld's,[5] dass Züge, die für sich allein bedeutungslos sind, den Evangelisten bereits in einer schriftlichen Darstellung vorgelegen haben müssen.

Vorschnell also erklärt Wilke eine Reihe solcher, zu seiner Theorie freilich nicht passender, Partien für Glossen;[6] wie andererseits die Anhänger der Griesbach'schen Theorie zu den seltsamsten Zumuthungen an die schriftstellerischen Grundsätze des Marcus greifen. Namentlich beurtheilt Baur[7] solche Erscheinungen auf's ungerechteste: Allerdings sei Marcus kein bloser Epitomator; er wisse sich mit

1) Weiss, S. 63. — 2) Bleek: Einleitung, II, S. 289. — 3) Hitzig: Joh. Marcus, S. 44. — 4) S. 336 ff. — 5) Evangelien, S. 147. — 6) Urevangelist S. 463. 673. — 7) Kanonische Evangelien, S. 549—561. Marcusevangelium, S. 41. 110. 151 f. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1859, S. 378 ff.

einer gewissen Freiheit zu bewegen, strebe nach Eigenthümlichkeit. Aber freilich — da er über keine selbstständigen Mittel und Kräfte zu verfügen hat, so geräth es ihm schlecht genug. Er bringt es höchstens zu Zusätzen, Motivirungen, Modificationen, frappanten Detaillirungen und Pointen, zu neuen Namen und Situationen, oder zu Stellen wie 9, 49. 50, wo er, weil er allzulang blos abgeschrieben hat, »noch einen um so energischeren Anlauf zu einem selbstständigen Schluss nehmen zu wollen scheint; er gibt aber dadurch nur einen neuen Beweis dafür, wie wenig er aus eigenen Mitteln zu leisten vermag.«[1] Blose rhetorische Ausschmückung ist es auch, wenn er Personen redend einführt (4, 39. 5, 8. 41), oder sonst dramatisirt (1, 45. 5, 25 f. 8, 17—20. 9, 21—27); dann aber liebt er es, namentlich gemüthliche Züge beizufügen (1, 20. 41. 5, 29. 9, 36. 10, 14 ff. 17 ff. 32). Weiter gehend denkt er sich aber auch Nebenumstände zu den Geschichten der beiden Anderen, z. B. die, von keinem Walker zu erreichende, Weisse des Kleides Jesu (9, 3), die Ordnung der im Gras Gelagerten (6, 39), das vielfache Aus- und Eingehen Jesu (2, 1. 3, 20. 7, 17. 24. 9, 28. 33), die eigenthümlichen Missstände des Gedränges (2, 2. 3, 20), die Begleitung Jesu (1, 29). Besonders dehnt sich nach Baur die Erfindungskraft des Marcus auch auf Zahlenverhältnisse aus. Er denkt sich, dass Jesus drei Stunden vor Mittag gekreuzigt worden sei, weil er drei Stunden nach Mittag starb; er denkt sich ferner, dass die Zahl der Träger des Gichtbrüchigen, vier (2, 3), dass die der dämonischen Schweine nach Analogie der römischen Legion zweitausend (5, 13), die der für Speisung der Volksmenge nöthigen Denare zweihundert (6, 37), die endlich der vorräthigen Brode gleich eins (8, 14) gewesen sei; so denkt derselbe sich aber auch zu den Broden bei beiden Speisungen die Fische hinzu (6, 41. 8, 7) und substituirt der Volksmasse den Simon und seine Begleiter (1, 36), dem Namen Magdala den von Dalmanutha (8, 10), der Kanäerin eine *γυνὴ ἑλληνὶς συροφοίνισσα* (7, 26). Ebenso beurtheilt Baur das Kopfkissen (4, 38), die Pharisäer (2, 18), die Herodianer (3, 6. 8, 15), den Abiathar (2, 26), die Gefässe im Tempel (11, 16), den zweimaligen Hahnenschrei (14, 30. 72). Zuweilen erstreckt sich die Phantasie des Marcus auch auf Namen, als da sind Alphäus (2, 14), Bartimäus (10, 46), Alexander und Rufus (15, 21), oder auf pikante Züge, wie 14, 50. In der Regel sei Marcus auf rationellem Wege zu derartigen Erweiterungen gekommen; so spann er aus logischer Analyse des Begriffes *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* den Ausspruch, der Sabbat sei um des Menschen willen da (2, 27); ebenso verhält es sich mit 7, 15. 9, 39. 11, 13 (es war noch nicht die Zeit der Feigen). 14,

1) Marcusevangelium, S. 79.

58 (Futura und Gegensatz von χειροποίητος und ἀχειροποίητος). Die wenigen, dem Marcus eigenthümlichen, Partien beruhen vollends nur auf Specialisirung allgemeiner Berichte, Amplification kürzerer Nachrichten, Einflechtung concreter Züge, wodurch Marcus die Dürftigkeit seines historischen Materials zu verdecken sucht. — Fürwahr eine Art von Schriftstellerei, so wunderlich und seltsam, dass sie geradezu einzig in der Geschichte dastehen würde. Doch das sind nicht die letzten Injurien, die sich Marcus gefallen lassen muss. Die ganze Griesbach'sche Theorie, zu der wir nun schliesslich übergehen, zwingt zu solcherlei Zumuthungen.

§. 9. Die Griesbach'sche Hypothese.

Es wird nunmehr möglich sein, uns von der Grundlosigkeit der berühmten Hypothese zu überzeugen, die auf der einen Seite durch De Wette und Bleek viele Anhänger in den Reihen der neueren Theologie gewonnen hat, andererseits die Unterlage bildet für alle Baur'schen Constructionen. Man beruft sich für die in Rede stehende Ansicht auf folgende Beobachtungen:

1) Die Verwandtschaft zwischen Matthäus und Lucas in Bezug auf Ausdruck und Darstellung sei in der Regel geringer, als die zwischen Marcus und Jedem der beiden Andern. Am glänzendsten erweise sich Dies durch solche Stellen, wo Marcus geradezu die Ausdrucksweise des Matthäus und des Lucas zusammenfasse. Die hervorragendsten Beispiele (1, 32 ὀψίας γενομένης, ὅτε ἔδυσεν ὁ ἥλιος. 1, 42 ἀπῆλθεν ἀπ᾽ αὐτοῦ ἡ λέπρα καὶ ἐκαθαρίσθη. 4, 39 ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη) sind natürlich dieselben, die man gegnerischer Seits mit eben so viel Schein zu gebrauchen weiss, um zu zeigen, dass hier und da Matthäus und Lucas sich in die vollere Ausdrucksweise des Marcus gerade getheilt haben, was man ganz in der Ordnung finden wird, sobald nur solche Spiele des Zufalls in erforderlicher Rarität vorkommen. Bei gleicher Benutzung des Marcus durch Matthäus und Lucas werden Diese ja natürlich nicht immer Dasselbe abschreiben, und das eine oder andere mal kann das Geschick auch ihre Federn so leiten, dass der Eine die eine, der Andere die andere Hälfte des vollen Ausdrucks sich aneignet, und sie sich also in den Vorrath des Marcus reinlich getheilt zu haben scheinen. Wir können aber diese abstracte Möglichkeit zur Evidenz steigern. Es soll also Mr. 1, 32 durch Zusammenschau von Mt. 8, 16 ὀψίας δὲ γενομένης und Lc. 4, 40 δύνοντος δὲ τοῦ ἡλίου entstanden sein. Aber warum hat denn Mr. 14, 17 nicht auch die Formeln ὀψίας δὲ γενομένης Mt. 26, 20 und ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα Lc. 22, 14 in ähnlicher Weise gemischt? Kann unsere Formel nicht ebenso gut ursprünglich sein, wie das gleich fol-

gende πρωῒ ἔννυχα λίαν 1, 35, oder wie das ganz ähnliche λίαν πρωΐ, ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου 16, 2? Ist nicht ὅτε ἔδυ ὁ ἥλιος dieselbe Zugabe, wie Mr. 14, 12 ὅτε ἔθυον τὸ πάσχα? In der That wird eine spätere Betrachtung (§. 19, 3) uns zeigen, dass alle diese Fälle unter ein bestimmtes Capitel des originalen Sprachcharakters der Quelle A gehören. Ja noch mehr! Jener doppelte Ausdruck ist ein unverwerflicher Zeuge für die Ursprünglichkeit des Marcus, indem die allgemeine Angabe ὀψίας γενομένης nothwendig näher bestimmt werden musste durch ὅτε ἔδυ ὁ ἥλιος, weil ja der Tag ein Sabbat war 1, 21, und daher erst nach Sonnenuntergang die Kranken zu Jesu gebracht werden durften. Lucas, der die Geschichte in demselben Zusammenhang hat, hebt darum besonders dies Moment hervor, obwohl die Reminiscenz an den Genitivus absolutus A Mr. 1, 32 sich noch in der Form δύνοντος τοῦ ἡλίου zeigt. Matthäus aber hat die Erzählung ganz aus dem Zusammenhang gerissen und lässt die Notiz, deren Pragmatismus er nicht mehr versteht, als überflüssig aus.[1] — Allein derselbe Vers Mr. 1, 32 scheint um so deutlicher für Griesbach zu sprechen, da man nach Marcus zu Jesu brachte πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας καὶ τοὺς δαιμονιζομένους, nach Lucas hingegen blos die Ersteren, nach Matthäus blos die Letzteren. Allein Lucas verfährt in der ganzen Stelle ordnend, indem er, was A Mr. 1, 32—34 von Kranken und Dämonischen zusammen gesagt war, in zwei Verse 4, 40 und 41 vertheilt, deren erster von den Kranken, der letzte von den Geistern handelt. Matthäus aber hat die Kranken zuletzt und besonders genannt, um sein Citat 8, 17 daranhängen zu können. — Was 1, 42 betrifft, so gehört der doppelte Ausdruck, wie schon eine Vergleichung von 7, 35. 8, 25 lehrt, gleichfalls zu dem umständlichen Charakter des Styls in A (§. 19, 3). In der Stelle Mr. 4, 39 aber findet sich das ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος in der Parallele des Matthäus gar nicht, sondern erst Mt. 14, 32, wo es aber Mr. 6, 51 wieder hat. Da also Marcus diesen Ausdruck zuerst gebraucht hat, so ist zu schliessen, dass er ihn auch das zweitemal selbstständig gebraucht haben, und der doppelte Ausdruck 4, 39 gerade zu erklären sein wird, wie das unmittelbar vorhergehende σιώπα πεφίμωσο. — Ganz ebenso an sich nach zwei Seiten wendbar, bei genauerer Betrachtung aber für die Originalität des Marcus zeugend sind auch die übrigen in Betracht kommenden Fälle;[2] und was sagen denn die Anhänger Griesbach's zu einer Stelle,

1) Weiss, S. 683. — 2) Vgl. Wilke, S. 446, besonders aber Weiss, S. 684 f.: »In der Parabelrede folgt Marcus dem Matthäus, aber 4, 16 soll das ὅταν ἀκούσωσιν aus Lucas sein, obwohl es eine der dem Marcus eigenen Wiederholungen der in V. 15 ganz selbstständig eingeschalteten gleichen Worte ist. Eben so soll 4, 30 aus Lucas sein; allein der dort sich findende tautologische Ausdruck ist gerade dem Marcus ganz eigenthümlich, und die Parallele bei Lucas findet sich gar nicht in jenem Zusammen-

wie Marcus 4, 41 καὶ ἐφοβήθησαν, wo Mt. 8, 27 dafür setzt ἐθαύμασαν, Lc. 8, 25 aber φοβηθέντες δὲ ἐθαύμασαν? »Stände diese Formel im Marcus, sie würde sogleich einen Beweis abgeben müssen, dass Marcus die beiden Nebentexte zusammengemischt habe.«[1] Mit viel mehr Schein kann daher Weiss diese Stelle nebst Lc. 9, 5. 11. 13 für seine Ansicht verwenden, wornach Lucas den Marcus und Urmatthäus combinirt hätte.[2]

2) In der Darstellung des Ganzen der evangelischen Geschichte und einzelner Erzählungen, in welchen die Züge des Matthäus und Lucas zu einem Bilde zusammenfliessen, gebe Marcus sich als Compilator kund. Wir haben nun in der aufgestellten Tafel ausdrücklich, oder indem wir auf Weisse, Ewald, Meyer u. A. verwiesen, den Beweis geliefert, dass man jene Züge, die Baur in so nachtheiliger Weise für Marcus auslegt, mit grösserem Rechte als Belege für das originale Gepräge unmittelbarer Lebendigkeit und malerischer Anschaulichkeit der Darstellung des Marcus verwerthen kann. Die von Griesbach'scher Seite angeführten Beispiele sind grösstentheils aus dem unächten Schlusse genommen, andere beruhen auf Missverständnissen; einige wenige Fälle aber gibt es, wie namentlich die Versuchungsgeschichte, wo wirklich die Darstellung des Marcus der des Matthäus und Lucas

hange, sondern Lc. 13, 18 in einem Abschnitte, den Marcus völlig übergangen haben soll. Mr. 2, 19. 20 soll jedesmal in der ersten Hälfte des Verses dem Matthäus, in der zweiten dem Lucas folgen; allein gerade das τότε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, das V. 20 mit Lucas stimmt, ist eine Abundanz, für die wir bei Marcus zahlreiche Beispiele gefunden haben. In 2, 11 soll das σοὶ λέγω ἔγειρε aus Lucas, das ἆρον κτλ. aus Matthäus sein; allein jenes σοὶ λέγω ἔγειρε hat Marcus abweichend von Matthäus und Lucas auch 5, 41, und das ἔγειρε ἆρον eben so eigenthümlich 2, 9. Je mehr wir aber die Art dieser Textmischungen näher betrachten, um so unbegreiflicher werden sie. In einem Zusammenhange, wo Marcus nach der Combinationshypothese ganz dem Lucas folgen soll, wie in der Heilung des Aussätzigen und der Berufung des Levi, ist der Text ganz nach Matthäus gegeben, aus Lucas nur das περὶ τοῦ καθαρισμοῦ 1, 44, das bei Marcus so häufige (hier offenbar dem εἰσῆλθεν 2, 1 entsprechende) ἐξῆλθεν (2, 13) und der Name Levi (2, 14) herübergenommen. An anderen Stellen folgt er wirklich dem Text des Lucas, wie er ihm in der Anordnung folgt, z. B. in der Sabbatheilung und der Perikope von der Reise nach Gadara; trotzdem aber soll er nicht nur einzelne Züge, wie 3, 6. 5, 23. 28. 38, sondern ganz einzelne Ausdrücke wie das κατηγορήσωσιν 3, 2, ἐξέτεινε 3, 5, ἐκ τῶν μνημείων 5, 2, διαπεράσαντος 5, 21 aus Matthäus herübernehmen. Und nun gar die Stellen, wo die beiden Texte aufs bunteste durcheinander gewürfelt sind! So heisst es 1, 34 καὶ ἐθεράπευσε (aus Matthäus, Lucas) πολλοὺς κακῶς ἔχοντας (aus Matthäus), ποικίλαις νόσοις (aus Lucas) καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλε (aus Matthäus) καὶ οὐκ ἤφιε (aus Lucas) und 2, 24 ἰδέ (aus Matthäus) τί (aus Lucas) ποιοῦσι (aus Matthäus) τοῖς σάββασιν (aus Lucas), ὃ οὐκ ἔξεστι (aus Matthäus der Stellung nach). In der That, diese Textmischungen, die in ihrer spielenden Willkür und kleinlichen Silbenstecherei selbst das unerklärlichste Räthsel bilden, sind wenig geeignet, die Combinationshypothese zu empfehlen.« — 1) Wilke, S. 513. — 2) S. 86.

gegenüber den Charakter des Epitomatorischen trägt; damit ist aber nicht gesagt, dass der Verkürzer unsere beiden Evangelien vor Augen gehabt haben müsse, sondern diese Beobachtung beweist blos die Richtigkeit unserer obigen Behauptung, dass auch der heutige Marcus nicht als Original betrachtet werden dürfe. — Niemals aber werden die Anhänger der Epitomatorhypothese es mit der sonst von ihnen angenommenen Abhängigkeit in der Darstellung vereinen können, dass Marcus zweimal (3, 20. 21. 31—35. 11, 11—14. 20—26) anstatt zusammen-, vielmehr auseinandergezogen haben müsste, indem er später zu erzählende Ereignisse durch vorgeschobene Notizen vorbereitet.

3) Die Reden Christi, die doch wohl am ersten aufgezeichnet worden sind, treten bei Marcus weit mehr zurück, als bei Matthäus und Lucas. Allerdings liess Marcus bald längere Reden in A aus, bald kürzte er sie ab oder liess Zwischenmomente aus, wodurch die Rede undeutlich wurde. Insbesondere war ihm die Bergpredigt zu lang, und von 9, 42 an kann er nicht rasch genug das Ende des galiläischen Aufenthalts Jesu gewinnen. Man gebe daher nur ohne Weiteres auch Dies zu, dass Reden Jesu zuerst aufgeschrieben wurden, ja dass Redesammlungen schon vorhanden waren, als Marcus geschrieben wurde, und man wird dann es um so begreiflicher finden müssen, wenn der Bahnbrecher einer neuen Art evangelischer Literatur seine Aufgabe eben auf einem anderen Gebiete liegen findet (§. 24).

4) Die beiden Wunderheilungen, die Marcus allein hat, 7, 32—37. 8, 22—26 seien einander sehr verwandt, verschieden von den sonstigen synoptischen Erzählungen, und nicht abzusehen, wesshalb sie von Matthäus und Lucas hätten ausgelassen werden sollen. Aber gerade das Eigenthümliche, was wohl auf Anwendung des Speichels hinausläuft, war mit ein Grund, wesshalb Matthäus und Lucas, denen es allzu befremdlich erschien, die Erzählungen ausliessen. Vermöge welches Raisonnements soll aber ein Evangelist, dem diese beiden Geschichten interessant genug vorkommen, um sie beizufügen, die beiden, in seiner Quelle Mt. 9, 27—34 gegebenen Heilungsgeschichten übergangen haben? Und wie kam er dazu, jene beiden neuen Wunder zu erfinden? Die charakteristische Antwort des Doctrinarismus lautet: 7, 32—37 hat er in seiner Eigenschaft als Epitomator »die vielen Heilungen des Mt. 15, 30. 31 zu einer einzigen zusammengezogen,« und 8, 22—26 will er, da die Jünger nun eben anfangen sollen, verständiger zu werden, »den allmäligen Uebergang vom Nichtsehen zum Sehen zunächst an einem leiblich Blinden darstellen.«[1] — Dass aber, abgesehen von den beiden Abschnitten 7, 32—37. 8, 22—26 sich fast der ganze Stoff

1) Hilgenfeld: Evangelien, S. 137 f.

des Marcus auch in den beiden anderen Evangelien findet, ist eine Beobachtung, deren Beweiskraft, wo es sich um die Wahl zwischen Grundschrift oder Auszug handelt, sich vollkommen neutral verhält.

5) Die ganze Composition des Marcus, der Cyklus der von ihm aufgenommenen Erzählungen, wie ihre Reihenfolge und Verknüpfung mit einander, soll sich nur unter Zurückgehen auf die beiden anderen Synoptiker erklären; und zwar folgt er bald dem einen, bald dem andern in der Anordnung des Ganzen. Hauptaugenmerk aber ist für die Anhänger Griesbach's, Schritt für Schritt bestimmte Gründe anzugeben, wesshalb der Evangelist im einzelnen Fall von Matthäus zu Lucas, und dann wieder von Lucas zu Matthäus übergehe.[1] Marcus nämlich, der die Geburtsgeschichten für überflüssig hält und mit dem Täufer Johannes beginnt, soll zuerst (1, 1—20) dem Matthäus (3, 1—4, 22) gefolgt sein, bis er, nachdem er schon zuvor die Versuchungsgeschichte bedeutend verkürzt und abenteuerlich ausgeschmückt hatte, an die Bergpredigt stiess, die ihn veranlasste, für das Folgende (1, 21—3, 19) sich an Lucas (4, 31—6, 19) zu halten; als ihm aber auch dort wieder das unübersteigliche Hinderniss der Bergpredigt in den Weg kam, machte er sich nachholend wieder herüber zu Matthäus (12, 22—13, 35), dem er auch eine geraume Zeit lang (3, 20—4, 34) folgt, bis er ihn in der Parabelrede verlässt und wieder im Abschnitte 4, 35—5, 43 mit Lucas (8, 22—56), im Abschnitte 6, 1—6 mit Matthäus (13, 54—58), im Abschnitte 6, 7—16 mit Lucas (9, 1—9) stimmt. Seit 6, 17 findet er es für gut, sich anhaltender der Leitung des Matthäus (von 14, 3 an) zu überlassen, welchem Vorsatze er auch mit Ausnahme von 12, 38—14, 2 = Lc. 20, 45—22, 2, wo er die grosse Strafrede Mt. 23 vermeidet, treu bleibt bis zum Schlusse, wo er die Auferstehungsgeschichte nach beiden Quellen erzählt und den Widerspruch gedankenlos stehen lässt.

Dieser rein quantitativen Betrachtungsweise, vermöge deren man die Abhängigkeit des Marcus bald von Matthäus, bald von Lucas »wie mit dem Finger« demonstriren zu können glaubte, stellt sich nun freilich die Hauptschwierigkeit entgegen, dass der Theorie zum Trotz die Parallelstellen des Lucas wieder allenthalben ihren Einfluss geltend machen, wo Matthäus die Hegemonie hat, und dass umgekehrt auch Matthäus wieder unausgesetzt in die aus Lucas herübergenommene Darstellung übergreift. Fast auf jeder Seite des Bleek'schen Buches lesen wir daher, dass Marcus doch zugleich auch die betreffenden Partien des anderen Referenten aufgeschlagen und mit benutzt habe. Wie mühsam musste es dem in die Buchrolle des Matthäus vertieften Marcus werden, in dem Abschnitt 6, 45 ff. plötzlich kleinere und grössere Zusätze aus

1) Vgl. die Uebersicht bei De Wette: Einleitung, II, S. 187 ff.

den betreffenden Parallelen des Lucas, wie Lc. 9, 26. 39. 42. 45. 48—50 aufzunehmen! Wie kommt er andererseits dazu, mitten in dem Abschnitte Mr. 4, 35—6, 16, wo er dem Lucas folgt, die Geschichte von Nazareth aus Mt. 13, 54-58 einzuschalten? Warum lässt er Lc. 5, 39 aus, wenn er doch in jenem Abschnitt dem Lucas, und nicht dem Matthäus, der es auch auslässt, folgt? Warum übergeht er Mt. 16, 17—19. 17, 7. 20. 24—27. 19, 28. 20, 1—16, wenn er doch in jenen Partien dem Matthäus folgt und nicht dem Lucas, der alle jene Stellen ausgelassen hat? Solche Stellen, wo Marcus dem Einen von Beiden gerade nur gefolgt sein müsste bis zu dem Punkte, wo derselbe über die Parallele des Andern hinausgeht, zeugen schlagend wider Griesbach. Man vergegenwärtige sich das Unnatürliche des Verfahrens, wenn Mr. 5, 12 gegen Lucas mit Matthäus die oratio directa beibehalten, dagegen mit Rücksicht auf Lucas das Wort ἀγέλη ausgelassen hätte; wenn er es 8, 28. 29 mit Jeremias und dem ϑεὸς ὁ ζῶν ebenso gemacht; wenn er 11, 27 zwar dem Matthäus zu Gefallen ἀρχιερεῖς καὶ πρεσβύτεροι (nicht σὺν τοῖς πρεσβυτέροις mit Lucas) geschrieben, dagegen aber, um sich mit Lucas wieder zu arrangiren, den über Lucas hinausgehenden Zusatz τοῦ λαοῦ des Matthäus ausgelassen hätte; wenn er umgekehrt 4, 20 aus Lucas nur so viel (καὶ καρποφοροῦσιν) aufgelesen hätte, als für den hier abweichenden Matthäus (ὃς δὴ καρποφορεῖ) genug war, dagegen das ἐν ὑπομονῇ des Lucas dem Matthäus zum Opfer gebracht u. s. w. Wo in aller Welt hat jemals Jemand so geschrieben? Es ist unbegreiflich, wie De Wette gerade im Detail seine kritische Voraussetzung immer wieder auf's Neue bestätigt gefunden haben will.[1] Gerade eine aufmerksame Detailbetrachtung führt, wie schon Hitzig gegen De Wette hervorhob,[2] von jener Hypothese völlig ab. Gibt es doch Stellen, wo nur ein verlorenes Wort, das aber dann mit dem tendenziösesten Raffinement gebildet sein müsste, als Nachklang der einen Quelle in das zusammenhängende Echo der anderen hineinklingt. So hätte er 13, 34—36 aus dem matthäischen Gleichniss vom ἀποδημῶν 25, 14 ff. nur den ἀπόδημος, aus der ersten Partie der Instructionsrede Mt. 10, 5 ff. blos das παραγγείλας aufgegriffen und daraus καὶ παρήγγειλε gemacht, um damit des Lucas καὶ εἶπε 9, 3 zu ersetzen.[3]

Dazu kommt nun aber die gänzliche Willkürlichkeit, womit man den Evangelisten von Matthäus zu Lucas und von Lucas zu Matthäus übergehen lässt. Einen Nachweis dieser endlosen Uebel im Einzelnen zu geben,[4] ist überflüssig, sobald der Gegenbeweis geführt ist, dass mit

1) Zu Matthäus, 1857, S. 8 f. Zu Marcus und Lucas, 1846, S. 3 f. — 2) Joh. Marcus, S. 39. 44 f. — 3) Wilke, S. 442. — 4) Vgl. Weiss, S. 680 f.: »Warum geht denn Marcus von Matthäus 4, 22 gerade zu Lucas 4, 31, und nicht zu Lc. 4, 16

Zugrundelegung einer andern Hypothese über das Verhältniss des Marcus zu Matthäus und Lucas die Composition aller drei Evangelisten in ungleich frappanterer Weise in die Augen springt, indem namentlich Matthäus und Lucas da, wo Einer von ihnen an dem Textmaasse der Perikopen ändert, das Ursprüngliche wechselweise Einer gegen den Anderen festhalten, so dass Dieses ausserhalb ihrer Darstellungen gelegen haben muss. Diesen Nachweis aber, von Wilke im Ganzen schon treffend vorbereitet,[1] werden wir in §§. 12. 13 liefern und daselbst zugleich die einzelnen Fälle besprechen, an denen, wie an der Auslassung der Bergpredigt, die Griesbach'sche Hypothese besonders feste Anhaltspunkte glaubte gewonnen zu haben.

Hier sei nur noch bemerkt, dass — auch diese ganze Methode, Bücher zu machen — zugegeben, die Composition des Marcus erst noch

über, zumal doch die Art, wie die Verwerfung in Nazareth den Uebergang Christi nach Kapernaum motivirt, unserem Alles so genau motivirenden Verfasser nur erwünscht sein konnte? Etwa weil er Lc. 4, 32 Worte fand, die mit dem Abschlusse der Bergrede bei Matthäus übereinstimmten? Aber wenn er einmal 1, 21 zu Lucas übergegangen war, warum nimmt er denn 1, 22 diese Worte nicht aus Lc. 4, 32, sondern wörtlich aus Mt. 7, 28. 29 auf? Und hatte er zu diesem Behuf einmal die Bergrede bei Matthäus überschlagen, was war dann noch für ein Grund, zu Lucas überzugehen? Wenn er ferner dem Lucas bis 6, 10 gefolgt war, warum behielt er nicht bis 6, 20, wo die Bergrede begann, seine Anordnung bei, zumal sich ja die Geschichte von der Verleumdung der Dämonenheilungen Christi, welche er nachher bringen wollte, viel passender an die Erwähnung dieser Heilungen (Mr. 3, 11, 12, vgl. Lc. 6, 18. 19) angeschlossen hätte, als an die Apostelwahl, und er dadurch auch gleich in die Ordnung des Matthäus eingelenkt wäre. Statt dessen nimmt er mit der Stelle Mr. 3, 7—12 eine Umstellung vor, die nur durch Matthäus motivirt sein könnte, wie denn auch der Text am Schlusse (3, 6. 7. 12, vgl. mit Mt. 12, 14—16) sichtlich mit diesem verwandt ist, so dass er also eigentlich schon zu Matthäus übergegangen ist, ehe er zur Bergrede kam, d. h. dass dieser Uebergang nicht erst durch die Absicht, diese Rede zu vermeiden, motivirt sein kann. — Genau derselbe Fall kehrt bei der Parabelrede wieder. Wenn ihn erst der Wunsch, die folgenden Parabeln zu vermeiden, bewog, von Mt. 13, 35 zu Lucas überzugehen, wie kommt es denn, dass er schon 4, 11. 12. 21—25 aus Lucas aufgenommen hat? Und umgekehrt, musste er denn zu Lucas übergehn, um die auf Mt. 13, 35 folgenden drei kleinen Parabeln zu vermeiden, da er doch die beiden Mt. 13, 24—30. 33 ausgelassen hat, ohne sich desshalb von der Reihenfolge des Matthäus zu trennen? Und wenn er endlich bei Mt. 23, 1 die eine Quelle verlassen hat, um eine längere Rede zu vermeiden, wie kommt es denn, dass er nach fünf Versen zu dieser Quelle zurückkehrt, um eine ebenso lange aufzunehmen? — Allein wenn schon hier die Hypothese nicht leistet, was sie leisten soll, so verliert sie ja dadurch alle Bedeutung, dass sich Marcus keineswegs in dieser Verfahrungsweise constant bleibt. Bei Mt. 18, 10 bricht er wirklich von einer sehr langen Rede ab, geht aber keineswegs zu Lucas über, obwohl er doch durch die Aufnahme von Lc. 9, 48—50 (Mr. 9, 37—39) dessen Relation ganz wie bei zwei frühern Stellen bereits in den Blick gefasst hatte. Umgekehrt bricht er bei Lc. 9, 17, oder wenn man will, schon 8, 56 von diesem ab, nachdem er ihm lange gefolgt, obwohl ihn kein Eintritt einer längeren Rede dazu bewog.« — 1) Besonders S. 389—396.

nicht erklärt ist, da zugleich auch Dieses erklärt werden müsste, wie es kommt, dass Marcus, während er einen und denselben Evangelisten abschreibt, denselben bald von hinten, bald von vorne bearbeitet, und z. B. in der eschatologischen Rede bis Mt. 24, 9 vorgeschritten, gleichsam als wäre ihm die Rede bei Matthäus noch nicht gross genug, zurückblättert bis Matthäus 10, 17—22, um jetzt nachträglich auch Dieses wieder hereinzuschreiben. Es müsste ferner sich überhaupt ein Princip nachweisen lassen, wornach Marcus mit einem der beiden Nebenreferenten zum Unterschied vom andern erweitert oder verkürzt hätte. Aber schon Wilke hat klar gezeigt, dass Dies nicht geht, und Niemand möge doch fernerhin es nachsprechen, dass Marcus ein Epitomator sei, ohne zuvor jene Erörterung gelesen und widerlegt zu haben.[1] Wie sollte sich denn Marcus auch zu Matthäus gestellt haben? was hätte er aus der Bergrede, aus der antipharisäischen Predigt u. s. w. für Miniaturkunstwerke herausgemeisselt! Und wie zu Lucas? aus dem reichen geschichtlichen Material, das Dieser vor Matthäus voraus hat, hätte Marcus blos die Stellen 1, 23—28. 35—39. 3, 13—15. 4, 21—25. 6, 12. 13. 30. 31. 9, 38—40. 12, 41—44 zu Wege gebracht! Und wie oft lässt sich die Ursprünglichkeit des Matthäus oder Lucas gegenüber dem Marcus nur in der Weise durchführen, dass man den angeblichen Epitomator die deutliche Erzählung seines Vorgängers verdunkeln, oder ihn derselben geradezu widersprechen lässt! Kurz man darf nur einmal der Hypothese ins Einzelne ein Paar Schritt weit folgen, so wird man Wilke's Urtheil gerechtfertigt finden: »Marcus wäre nicht Abbreviator, auch nicht Epitomator, nicht Excerptor, sondern Castrator der Nebentexte, oder wie sollte man den Verstümmler der geborgten Sätze und den Menger des Verstümmelten sonst nennen?«[2]

Treffend hat Lachmann gegenüber solchen Hypothesen erklärt, es werde dadurch unser zweiter Evangelist gemacht zum ineptissimus desultor, qui nunc taedio, modo cupiditate, tum negligentia, denique vecordi studio, inter evangelia Matthaei et Lucae incertus fertur atque oberrat.[3] Dabei hat Marcus entweder einen blossen Auszug aus Matthäus und Lucas geben wollen, oder aber er wollte sie ergänzen. In beiden Fällen begreift man nicht, warum er überhaupt geschrieben hat. Namentlich erscheint er auch bei der letztern Voraussetzung allzu dürftig und mangelhaft, als dass man ihm seine Schriftstellerei verzeihen könnte. Wäre nämlich jene Unselbstständigkeit, wodurch Marcus bei Baur geradezu zu einem »überflüssigen Zweig in der Evangelienbildung« wird,[4] schon an sich schimpflich für den »stummelfingerigen«[5]

1) S. 385—389. — 2) Urevangelist, S. 443. — 3) Studien und Kritiken, 1835, S. 577. Praef. ad N. T. ed. maj. II, S. 16. — 4) Evangelien, S. 27. — 5) In den Philo-

zweiten Evangelisten, so würde das, ihm von Baur eingeräumte, eigenthümliche Maass von freier Production nur zur Vollendung dieses Eindrucks dienen. Sogar, wenn man meint, er habe es einmal zu einer selbstständigen Bildung gebracht, wie ihm Manche das οἱ ἔξω 4, 11 hoch anrechnen, so weiss De Wette hinterher zu versichern, dass er diese Stelle blos aus 1 Kor. 5, 12 gebildet habe. [1]

Dieser schimpflichen Seite des postulirten Verhältnisses würde aber — und Das ist geradezu wunderbar — auch wieder eine sehr glänzende entsprechen. Wenn nämlich von uns theils S. 99 f. 103 f. schon bewiesen ist, theils im Folgenden noch weiter bewiesen werden wird, dass die chronologische und pragmatische Confusion, die bei Matthäus und Lucas herrscht, sich plötzlich aufhellt, sobald man die Folge der Erzählungen im Marcus zu Grunde legt, so darf man doch fragen: wie hätte ein Epitomator aus Quellen, von denen jede in ihrer Weise abweicht von der richtigen Folge, eine so wohl zusammenhängende, in sich fortschreitende Erzählung compiliren können? So muss selbst Bleek annehmen, dass z. B. in der Perikope Mr. 10, 46—52. Mt. 20, 29—34. Lc. 18, 35—43 eine dem Matthäus und Lucas gemeinsame Grundschrift die Erzählung in der Form hatte, die dann zufällig bei ihrem gemeinsamen Epitomator Marcus wieder reproducirt wurde, indem Dieser richtig mit Lucas gegen Matthäus von einem Blinden spricht, denselben aber auch richtig mit Matthäus gegen Lucas hinter Jericho geheilt werden lässt. [2] — Wahrlich ein glückliches Spiel des Zufalls, dass Einer die Feder ergreift, mit dem Vorsatze, einen principlosen Mischmasch zu Wege zu bringen, ihm aber dieses Vorhaben unter der Hand so trefflich gelingt, dass das Ganze das richtige Bild gibt! Summa: nicht die Richtigkeit der Griesbach'schen Hypothese, sondern ihre Unrichtigkeit lässt sich zur Evidenz bringen. [3]

Sollte mithin kein Unbefangener mehr leugnen wollen, dass die Griesbach'sche Hypothese trotz ihres blendenden Scheins in der That gar nichts erklärt, so muss man es doch auch für eine halbe Arbeit ansehen, wenn schon Hug zwar mit Fug und Recht erkannte, dass, falls beide Evangelien dem Marcus vorgelegen haben sollten, seine Arbeit eine geradezu überflüssige gewesen wäre, wenn aber Dies ihm keineswegs so scheint im andern Fall, dass Marcus nämlich blos einen von Beiden benutzt hätte. [4] Und zwar bietet nach Hug blos Lucas einen

sophumena Origenis (ed. Miller, S. 252) heisst er ὁ κολοβοδάκτυλος, was Baur (Theol. Jahrb. 1853, S. 93) und Volkmar (Theol. Jahrb. 1854, S. 117) flugs auf seinen schriftstellerischen Charakter beziehen, während das Prädicat nur eigentlich gemeint sein kann (Ewald: Jahrbücher, VII, S. 197. Meyer: Zu Matthäus, 1858, S. 36). — 1) Einleitung, II, S. 185. — 2) Synopsis, II, S. 285. — 3) Tholuck: Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, S. 249. — 4) Einleitung, II, S. 126 ff.

solchen Reichthum von Begebenheiten, dass Marcus, im Falle ihm das dritte Evangelium zu Gebote gestanden hätte, gerade das Wichtigste mit Vorsatz ausgelassen haben würde. In der That genügt schon der Hinweis auf Lc. 9, 51—18, 14, um dies Urtheil nach der letztern Seite hin zu rechtfertigen. So wurde Hug der Vorgänger für die späteren Constructionen der Tübinger Schule, insofern nämlich schon Baur den Versuch machte, die Benutzung des Lucas als blos subsidiären Charakters darzustellen,[1] Hilgenfeld aber geradezu die Unabhängigkeit des Marcus behauptet, während er andererseits freilich, wenigstens in dem halben Irrthum der Griesbach'schen Hypothese stecken bleibend, die Uebereinstimmung sowohl, als die Differenzen zwischen Matthäus und Marcus nur unter der Voraussetzung der Abhängigkeit des Letzteren von Ersterem erklären zu können glaubt.[2]

Diese Ansicht steht zu unserem Resultate in einem doppelten Gegensatze. Einmal insofern sie die Abweichungen der beiden ersten Evangelien unter sich durchweg unter Zugrundelegung des Matthäus aufzuhellen unternimmt. Hiergegen berufen wir uns auf die, in §. 12 zu gebende, Analyse des ersten Evangeliums; eine Vergleichung mit der zweiten Tafel §. 5 wird Schritt für Schritt lehren, dass das Motiv der Abweichung fast immer auf Seiten des Matthäus liegt, so dass die wenigen Ausnahmen nur zugleich die Fälle bezeichnen, wo A und Marcus differiren. Andererseits glaubt Hilgenfeld unseren Lucas, abgesehen von sonstiger unrichtiger Quellenbestimmung, theilweise aus unserem Marcus erklären zu können, was jedoch nur für die allerdings grosse Mehrzahl von Fällen Geltung haben kann, wo A und Marcus harmoniren; wo aber Marcus von A abweicht, da ist, wie unsere dritte Tafel §. 13 darthun wird, Lucas von A, nicht mehr von Marcus abhängig.

Hier begnügen wir uns, nach dem Vorgange von Weiss[3] auf einige Schwierigkeiten hinzuweisen, welche die Composition des Marcus selbst, wie sie vorliegt, der in Rede stehenden Hypothese entgegensetzt, sein Verhältniss zu Matthäus, beziehungsweise auch zu Lucas anlangend.

Nach dem Vorgange des Matthäus soll Marcus den Anfang der galiläischen Wirksamkeit mit seiner Niederlassung in Kapernaum bezeichnen. Aber warum hat er, nachdem er 1, 9 Nazareth als die Heimath Jesu genannt, diese Uebersiedelung nicht auch ausdrücklich, wie Mt. 4, 13 geschieht, notirt, sondern vielmehr den Schein hervorgerufen, als ob Jesus nur durch die Gelegenheitsursache, dass seine erstberufenen Jünger aus Kapernaum waren, dorthin geführt worden sei? Und wie kam es, dass Lucas, wiewohl er in diesem ganzen Abschnitt dem Mar-

1) Marcusevangelium, S. 137. 149. — 2) Evangelien, S. 123 ff. — 3) S. 692 f.

cus folgt, doch, angeblich durch Mt. 4, 13 veranlasst, ebenfalls ein Weilen in Nazareth der Niederlassung in Kapernaum vorangehen lässt? Hier liegt noch die ursprüngliche Darstellung, derzufolge Jesus es einer göttlichen Weisung überlässt, den Mittelpunkt seines Wirkens zu bestimmen, klar bei Marcus zu Tage, und die Darstellung des Matthäus, und noch mehr die des Lucas beruhen auf späterer Reflexion. Hierauf hätte dann Marcus weiter, blos weil es in seinem Plane lag, den ersten Eindruck Jesu als einen durchaus günstigen darzustellen, die ganze Bergpredigt mit Ausnahme der Schlussworte Mt. 7, 28. 29 ausgelassen und an ihre Stelle ein, im Matthäus nicht berichtetes, Kraftzeichen gesetzt, die Heilung des Dämonischen in der Synagoge. Diese That umfasse bei Marcus gewissermaassen die drei Heilwunder Mt. 8, 1—16; doch werden, weil Jesus einmal in Kapernaum ist, der Vaterstadt des Petrus, die Heilung der Schwiegermutter und die abendlichen Wunder aus Mt. 8, 14—17 noch namhaft gemacht; so dass jetzt allerdings durch einen seltsamen Zufall das *ὀψίας δὲ γενομένης* Mr. 1, 32 nach dem 1, 21 vorausgegangenen *τοῖς σάββασιν* trefflich motivirt erscheint. Besser lässt man doch wohl das trefflich Motivirte auch das Ursprüngliche sein, und erklärt das weniger Motivirte als Umstellungsversuch.

Im Weiteren erlaubt sich der in Rede stehenden Hypothese zufolge Marcus noch grössere Freiheiten; namentlich soll er an die Stelle der Reise nach Gadara, welche einen ungünstigen Erfolg hat, die andere Reise 1, 35. 45 setzen, nur um den Eindruck, den Jesus macht, recht zu betonen. Allein wesshalb bedurfte er dazu einer Reise, da die aus Mt. 8, 1—4 nun doch noch nachgeholte Heilung des Aussätzigen, an welche sich jene Bemerkung über den günstigen Eindruck seiner Verkündigung 1, 45 anschliesst, durchaus nicht näher mit einer solchen zusammenhängt? Es ist daher eine unnöthige Verlängerung der Geschichte, wenn Jesus Mr. 2, 1 wieder nach Kapernaum zurückkehren muss, damit der abgebrochene Faden des Matthäus mit Mt. 9, 1—17 wieder aufgenommen werden könne, aber freilich nur um durch Herbeiziehung von Mt. 12, 1—14 gleichsam verdoppelt zu werden, was Hilgenfeld aus dem Interesse ableitet, ein Bild von der Opposition gegen Christus auszuführen. Dies setzt voraus, dass Matthäus einmal drei ähnliche Erzählungen 9, 1—17, und zwar, wie 9, 14 zeigt, ohne Bewusstsein über ihren sachlichen Zusammenhang, und dann wieder zwei ähnliche 12, 1—14 zusammenstellt; während doch die umgekehrte Annahme, dass die Zusammenreihung aller fünf, die offenbar eine treffliche Steigerung bilden, das Ursprüngliche gewesen sei, und der erste Evangelist diesen Zusammenhang zerstört habe, ungleich wahrscheinlicher ist. Warum nun aber gerade bei Mt. 12, 14 der zweite Evangelist das Bedürfniss fühlt, wieder die Lichtseite in dem Zuströmen des

Volkes und der Apostelernennung hervortreten zu lassen, und woher er sich dazu gerade der Einleitung der Bergpredigt, der weit zurückliegenden Stelle Mt. 4, 24. 25, bedient, lässt sich gar nicht absehen. Gewiss ist auch der Wegfall von Mt. 12, 22. 23 dadurch nicht genügend erklärt, dass bei Marcus eben Dämonenheilungen erzählt waren, da ja dazwischen die Apostelernennung stand. Im Weiteren soll er die Stücke Mt. 12, 24—37 und 46—50 zuerst so verbunden haben, dass beide Auftritte einen Zusammenhang bilden — wir haben S. 78 gesehen, welch einen ungesuchten, trefflichen. Ganz ebenso mögen wir uns auch beliebige Vorstellungen darüber machen, wie Marcus dazu kam, die bei Mt. 8 und 9 übergangenen Stücke von der Reise nach Gadara und die Auferweckung des Mägdleins nachzuholen; aber dass sich dieselben nun so trefflich an einander fügen, wiewohl doch jedes an einem anderen Orte und aus einem anderen Grunde übergangen war: Das wäre wieder eine von jenen seltsamen Glücksfügungen, deren Walten in dieser Geburtsgeschichte unseres zweiten Evangeliums auf Schritt und Tritt uns begegnet. Freilich ist das Wirken dieser Schicksalsmächte zuweilen durchkreuzt worden von einem ebenso seltsamen Unstern, der es z. B. verschuldet haben muss, dass nach Mt. 9, 18—26 die beiden Geschichten Mt. 9, 27—34 übergangen wurden, wiewohl die letztere ein eben so treffendes Zeugniss von der Jesu begegnenden Unempfänglichkeit ist, wie die Marcus 4, 35—5, 43 aufgenommenen. Aber auch die erstere soll ja nachher Mr. 8, 22—26 nachgebildet sein: warum also nicht hier, zumal sich Mt. 9, 30 so leicht in einem dem Zusammenhange des Marcus entsprechenden Sinne auffassen liess? Am schwächsten ist aber die folgende Anticipation der Verwerfung Jesu in Nazareth motivirt. Zunächst muss auch hier der beabsichtigte Contrast helfen. Wie die Apostelernennung der Opposition der Pharisäer vorherging, so folgt hier der Verwerfung in Nazareth, in welche die Unempfänglichkeit des Volks ausläuft, die Apostelaussendung — das andere Stück von Mt. 10.[1] Aber um die Analogie treffend zu machen, hätte ja das Licht dem Schatten auch diesmal vorangehen müssen. In der Aussendungsrede selbst gibt Marcus wahrscheinlich kluger Weise nur Mt. 10, 5—15 wieder, da er merkt, dass sich das Folgende auf eine spätere Zeit bezieht, mithin auf 13, 9—13 aufzusparen ist. Seltsam ist vollends, dass auch Lucas diese feine Beobachtung gemacht haben muss, da er zweimal Gelegenheit gehabt hätte, an Mt. 10, 16—23 zu straucheln, in beiden Instructionsreden aber der Gefahr glücklich entging.

Wie man nun sich vergeblich nach einem vernünftigen Grunde umsieht, wesshalb Marcus zwischen Mt. 13, 58 und 14, 1 diese Rede

1) Marcusevangelium, S. 44 ff.

an die Apostel aus Mt. 10 eingeschoben haben sollte, so ist auch der von Hilgenfeld angeführte, Jesus habe wegen des Unglaubens der Nazarethaner, unter denen er seine Wirksamkeit concentriren wollte, in die umliegenden Flecken ziehen und durch die Aussendung der Apostel den einzelnen Empfänglichen im Volk Gelegenheit zur Busse geben müssen,[1] eigentlich gar keiner. Denn die Absicht, Nazareth zur Centralstätte zu machen, ist mit nichts angedeutet, wäre auch nach den Erfahrungen, die Jesus zuvor mit dem intimsten Cirkel machte, den er in Nazareth hatte, unbegreiflich genug; und wenn er keine Flecken durchwandeln konnte, ohne das Bedürfniss zu empfinden, Jünger voranzuschicken oder auszusenden, so hätte er auch schon 1, 38. 39 die beiden Brüderpaare zu diesem Zwecke aufbieten müssen. Dazu kommt noch, dass in der That unerklärlich ist, wie sich hier Lucas zu seinen beiden Vorevangelisten gestellt haben sollte. Derselbe soll sich nämlich in der Stelle Lc. 8, 22—9, 50 treu an den Gang des Marcus halten, einige Auslassungen abgerechnet, die Mr. 6, 1—6. 45—8, 26 betreffen. Ist die erste Auslassung wegen Lc. 4, 16—30 begreiflich, so ist die zweite schon desshalb auffälliger, weil er einer ganzen Reihe von Erzählungen, die in seinen beiden Quellen in gleicher Weise enthalten waren, einen doppelten Widerstand entgegengesetzt haben müsste aus dem melancholischen Grunde, dass ihm das Seewandeln, das Gespräch über das Händewaschen, die Erzählung von der Kananäerin und die Zeichenforderung »mehr oder weniger gleichgültig« gewesen seien, nachdem er sich einmal resignirt hatte, die zweite Speisungsgeschichte zu übergehen.[2] Was aber die Hauptsache ist, Lucas soll also in einer Partie, darinnen er ganz dem Marcus folgt, eine Auslassung eintreten lassen, der bei Matthäus die Stelle 14, 22—16, 4 entsprechen würde. Wie kommt es nun aber, dass Lucas aus dieser letztgenannten Partie des Matthäus doch verschiedene Sentenzen ausbricht und gelegentlich verwerthet, nämlich nach Hilgenfeld's eigenem Zugeständniss Mt. 15, 14 = Lc. 6, 39 und Mt. 16, 6 = Lc. 12, 1, wozu wir noch Mt. 16, 3. 4 = Lc. 12, 54—56 stellen? Seltsam, dass Dies lauter Stellen sind, welche bei Matthäus offenbar den Charakter von Einschaltungen tragen. Sollen wir denken, Lucas habe gleichsam die parallelen Abschnitte Mr. 6, 45—8, 26 = Mt. 14, 22—16, 4 wie geometrische Figuren übereinandergelegt und die Paar Verse, in denen Matthäus von Marcus nicht gedeckt wird, als verwendbaren Stoff erachtet, das Uebrige aber als für ihn unantastbar? Und diese seltsame Procedur mit Matthäus sollte er vornehmen in einem Zusammenhang, in dem er sonst ganz dem Marcus folgt? Sicherlich vereinigt sich hier Alles, um uns auf eine andere Lösung des

1) A. a. O. S. 135 f. —2) Evangelien, S. 178.

Räthsels hinzuweisen — nämlich auf die ganz einfache Annahme, dass ausser A eine zweite Quelle existirt habe für Matthäus und Lucas, aus welcher sich das Beiden gemeinsame, von Beiden aber in ganz verschiedener Weise mit dem Faden von A verknüpfte, Material erklären lässt. Wir gehen daher zunächst dazu über, das Dasein dieser Quelle zu constatiren.

Drittes Capitel.

Composition des Matthäus und Lucas. — Quelle Λ (Urmatthäus).

§. 10. Die zweite Hauptquelle.

I. Nachweis der Existenz. Auch abgesehen von ihrer gemeinsamen Abhängigkeit von A, können Matthäus und Lucas nicht als zwei selbstständige Schriftsteller angesehen werden. Sie haben auch über die Stücke, die Beide aus A entlehnten, hinaus noch manche Erzählungs-, ganz besonders aber Redestücke mit einander gemein. Und zwar sehen wir hierbei ganz ab von den wenigen Abschnitten, die wir, wiewohl sie bei Marcus fehlen, doch in den Zusammenhang von A verlegen mussten. Solche Stücke tragen auch bei Matthäus nicht den Charakter von Einschaltungen, sondern den der fortlaufenden Rede. Wohl aber hat Matthäus die erste Quelle durch eine Reihe von didaktischen Stellen unterbrochen, die sich beim ersten Seitenblick auf Marcus alsbald als das eigenste Eigenthum, als Grund aller, vom Baurisse der Quelle A abweichenden, architektonischen Verhältnisse des Matthäus herausstellen; über Herkunftsverhältnisse und Beziehungen dieser Partien zu ähnlichen, aber ganz anders motivirten und disponirten, Fragmenten des Lucas haben wir nunmehr Aufschluss zu geben.

Dass wir es hier erstens mit einem in sich ebenso einheitlichen, als von A deutlich zu unterscheidenden, Stoff zu thun haben, liegt klar zu Tage, sobald man auf dem Wege einer einfachen Subtraction, in welcher Matthäus und A als die oberen Posten erscheinen, einen Rest gewonnen hat, dessen Hauptmassen sich im ersten Evangelium fast ganz auf fünf bis sechs Punkten abgelagert haben, während derselbe Stoff bei Lucas ebenfalls mit den Stücken, zwischen die er eingeschaltet ist, keine chronologische Ordnung bildet, vielmehr fast ganz in die lange Pause hineinfällt, die der sonst deutlich durchklingenden Stimme von A zwischen Lc. 9, 51 und 18, 14 auferlegt ist. — Eine zweite, ebenso unwi-

dersprechliche, Beobachtung lässt aber die durchgängige Verschiedenheit in den Mischungsverhältnissen dieser, dem Matthäus und Lucas über A hinaus gemeinsamen, Stücke erkennen. Abgesehen von wenigen, auch bei Matthäus selbstständig vorkommenden, Stücken, meist Parabeln, bei denen dann aber wieder die doppelte Redaction Schwierigkeiten macht, sind nämlich die über A hinausgehenden Redestücke, die Lucas isolirt aufnimmt und neben einander hinstellt, bei Matthäus meist eingeschaltet, so dass sie von dem Zusammenhang von A, den sie unterbrechen, doch sichtlich getragen werden. Matthäus hat diese Aussprüche meist derjenigen historischen Veranlassungen, die ihnen Lucas voranschickt, entkleidet, um nicht besondere Perikopen daraus machen zu müssen, so dass sie die Perikopen von A nicht sowohl kürzen und abschneiden, als vielmehr ausfüllen und erweitern,[1] oft in der Weise, dass die fremden Elemente mit den Sätzen aus A geradezu vermischt erscheinen. Dadurch aber wird man von selbst auf die Vermuthung geführt — die sich heutzutage fast allerseits zur Gewissheit erhoben hat — es möchte Matthäus es weniger darauf abgesehen haben, die Aussprüche mit Angabe ihrer besonderen Veranlassungen und in chronologischer Folge mitzutheilen, als vielmehr das Gleichartige und Verwandte zusammenzustellen.[2]

Sicherlich ist es bei so bestellten Verhältnissen das Nächstliegende, eine zweite, für Matthäus und Lucas gemeinsame, aber von Beiden in ganz verschiedener Weise behandelte, Quelle anzunehmen. Unsere Untersuchung wird auf allen Punkten die Richtigkeit dieses Griffes bestägen. Hier sei nur daran erinnert, dass ja auch die meisten neueren Kritiker neben den Urmarcus oder Urmatthäus eine derartige Quelle unter dem Namen der »Spruchsammlung« oder »Redesammlung« hintreten lassen. Die dringende Nothwendigkeit dieser Annahme liegt schon nach dem bisher Gesagten zu Tage. Die Thatsache solcher, bis auf den Ausdruck übereinstimmender Redetheile, wie die Antwort Jesu an Johannes Mt. 11, 4—6=Lc. 7, 22. 23 ist, könnte höchstens für Den ohne Zuhülfenahme einer weiteren Quelle erklärbar sein, der, abgesehen von der vorauszusetzenden Genauigkeit der mündlichen Ueberlieferung, auch zugleich von der Voraussetzung ausginge, dass der Reichthum der Reden Jesu in irgend einem Sinne durch unsere Evangelien erschöpft sei, dass mithin in der Begrenztheit des ursprünglichsten Stoffes es seinen Grund habe, wenn auch Matthäus und Lucas, wo sie über A hinausgehen, doch grossentheils wieder zusammenstimmen.[3] Die letztere Voraussetzung ist aber schon durch die S. 11 aufgestellten allgemeinen Grundsätze zur

1) Wilke, S. 653. — 2) Bleek: Einleitung, II, S. 262. — 3) Weisse: Evangelische Geschichte, I, S. 85.

Unmöglichkeit geworden. Sie ist ohnedies rein dogmatischer Natur, wiewohl sie selbst auf dogmatischem Boden nicht erreicht, was sie will.[1] Die erstere aber fällt mit der Traditionshypothese. Was S. 51 in dieser Richtung über die Stellen aus A gesagt war, hat vollkommen gleiche Geltung auch in Bezug auf die weiteren gemeinsamen Partien. Sollte es denn zufällig so geworden sein, dass Mt. 11, 11=Lc. 7, 28 der auffällige Ausdruck ἐν γεννητοῖς γυναικῶν steht, dass in den parallelen Stellen Mt. 11, 25. 26=Lc. 10, 21 πάτερ zweimal vorkommt, einmal articulirt, das anderemal unarticulirt, dass ganze Sätze übereinstimmen, wie Mt. 24, 50. 51=Lc. 12, 46: ἥξει ὁ κύριος τοῦ δούλου ἐκείνου ἐν ἡμέρᾳ ᾗ οὐ προσδοκᾷ καὶ ἐν ὥρᾳ ᾗ οὐ γινώσκει καὶ διχοτομήσει αὐτὸν καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν — Lc. ἀπίστων, Mt. ὑποκριτῶν — θήσει —? Wir werden unter den übereinstimmenden Stellen des Matthäus und Lucas keine einzige finden, die uns nöthigte, den Grund der Differenzen in der Harmonie, etwa auf verschiedene Recensionen dieser zweiten Quelle, auf verschiedene Uebersetzungen, oder gar auf blos mündliche Ueberlieferung zurückzuschieben.[2] Vielmehr verbleiben wir bei der ganz einfachen Annahme einer weiteren, dem Matthäus und Lucas gemeinsamen, griechischen Quelle, die wir vorbehältlich des Erweises ihres näheren Charakters im Folgenden mit dem Zeichen Λ (λόγια) andeuten wollen.

Um den Inhalt dieser zweiten Quelle zu bestimmen, geht man gewöhnlich, wie noch Tobler thut,[3] von jenen grossen Stücken des Matthäus aus, die als Bergpredigt 5—7, als Instructionsrede 10, als Rede über das Verhältniss des Evangeliums zu den Zeitgenossen 11, als Gleichnisssammlung 13, als Fragmente über Gemeindepflichten 18, als Philippika wider die Pharisäer 23, als eschatologische Rede 24. 25 den Zusammenhang von A auseinandersprengen. Wie bewusst Matthäus jedenfalls verfährt in der Hereinschiebung dieser Stücke, das zeigt er selbst durch den Schlussstrich, den er nach vollbrachter Arbeit macht mit der nur 7, 28. 11, 1. 13, 53. 19, 1. 26, 1 vorkommenden Formel καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους, worauf er mit irgend einer Wendung gewöhnlich den Faden von A gerade da wieder aufnimmt, wo er ihn, um die Rede zu bilden, hatte fallen lassen. Versetzen wir jene langen Reden des Matthäus ohne Weiteres in die zweite Quelle, so würden in derselben also einzelne, bei bedeutenden Anlässen gehaltene, Reden gleichsam die Achsen bilden, um welche sich die weiter hinzutretenden Stoffe drehen.[4] Jede dieser Redegruppen wäre so

1) Kanon und Tradition, S. 116 ff. — 2) Gegen Ewald (Evangelien, S. 157 u. a. O.), Köstlin (Evangelien, S. 64 f.). — 3) S. 17. — 4) Ewald: Jahrbücher, II, S. 199.

gebildet, dass eine wirkliche Rede den Grundstock derselben bildete. So setzten sich an die Bergpredigt noch eine Reihe von Aussprüchen Jesu an von allgemein ethischem Inhalt; so wurden in die Instructionsrede an die Zwölf auch noch Stücke aufgenommen aus den Abschiedsreden und aus anderen Ansprachen Jesu an die Apostel; so fügten sich die verschiedenen Anklagen gegen die Pharisäer zu einer grossen Angriffsrede, und die bei verschiedenen Gelegenheiten gesprochenen prophetischen Stücke zu einer grossen eschatologischen Rede zusammen. Man würde ferner auch die Gleichnisse Mt. 13, und die in A nicht vorfindlichen Reden aus Mt. 18 und 19 der Quelle *Λ* zuschreiben. Wie daher dieser Ansicht zufolge die zweite Quelle nicht sowohl Sprüche, als Reden enthielt,[1] so kam es auch dem Verfasser des ersten Evangeliums darauf an, den Redestoff dieser zweiten Quelle vollständig und in grossem Zusammenhang seinem Werk einzuverleiben. Er vertheilte daher die einzelnen Partien der Redesammlung so, dass er dieselben an passenden Stellen von A einfügte, sie an die geeignetsten Zeitpunkte im Leben Jesu versetzte. So wäre die grosse Redegruppe, die sich auf die allgemeinen ethischen Grundlagen des Gottesreichs bezog, schon von vornherein in den allgemeinen Gang der historischen Bergpredigt eingefasst gewesen. Matthäus ersetzte daher so die Stelle A Lc. 6, 20—49. Während nun aber die Quelle *Λ* selbst nur einzelne Gruppen zusammenstellte, ohne eine Zeitangabe zu beabsichtigen oder ihre Hauptbestandtheile als Fragmente einer evangelischen Historie hinzustellen, wären jene Hauptgruppen, sobald sie in ein Evangelium eingefügt waren, auch in einen historischen Zusammenhang, aber, wie sich von selbst versteht, nicht in den für alle einzelnen Bestandtheile der Rede gleich richtigen, eingetreten. Während also in *Λ* grundsätzlich ein specieller historischer Zusammenhang fehlte, und blos gleichartige λόγια ohne historisches Motiv in grösserem Zusammenhang angereiht waren, hätte Matthäus, indem er diese Abschnitte von *Λ* mitten in eine Geschichte hineinstellte, einen sachlichen Zusammenhang zum Theil auf Kosten des historischen hergestellt. Das Letztere zu leugnen, hätte jedenfalls nur Der ein Recht, der es über sich nehmen wollte, zu beweisen, dass die grossen Reden des Matthäus geradezu Originale sind und in derselben Form und Ausdehnung von Jesu wirklich gehalten. Gegenüber dieser unmöglichen Annahme vgl. den Nachweis des Gegentheils in §. 12, Nr. 10—17. 30—33. 41. 60. 62. 82. 83.

Aber, so oder anders gewendet, ist diese ganze Vorstellung von der Spruchsammlung eine unhaltbare. Ein so durchaus unbegreifliches Ding, ohne Handhabe und Unterlage, wie eine aus Mt. 5—7. 10. 11.

1) Köstlin, S. 57 ff. 64.

13. 18. 23—25 bestehende Schrift sein würde, konnte man nur so lange als ein Originalwerk betrachten, als man sich in bewusster oder unbewusster Abhängigkeit sowohl von der traditionellen Priorität unsers, für apostolisch geltenden, Matthäus, als auch von irgendwelchen, zu Gunsten des Matthäus vorgefassten, Ansichten über das Verhältniss der Quelle *A* zu unserem ersten Evangelium befand. Zugleich spielt hier wieder herein jene, S. 45 charakterisirte, einseitig quantitative Auffassung, als könnten unsere Evangelien höchstens Aggregate schon fertiger Stoffe, nicht aber wirkliche schriftstellerische Bildungen sein. Wir werden dagegen im Folgenden den Satz durchführen, dass mit ungleich mehr Sicherheit die Gestalt, in welcher die betreffenden Stellen bei Lucas erscheinen, zum Ausgangspunkt für die Erforschung der zweiten Quelle zu wählen sei. Schon von vornherein dünkt uns, als dürften kurze Sentenzen, Kernsprüche, Gnomen wohl noch früher aufgeschrieben worden sein, als lange Reden, deren schriftliche Fixirung schon viel Nachdenken erfordert; und es dünkt uns weiter, als bezeichne das Abgerissene und Abspringende in Stellen, wie Lc. 12, 14 *ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ*, dann 15 *εἶπε δὲ πρὸς αὐτούς*, dann 16 *εἶπε δὲ παραβολὴν πρὸς αὐτούς*, dann 22 *εἶπε δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ*, einen primitiveren literarischen Zustand, als die langgezogenen, von der Zahlensymbolik beherrschten, Reden des Matthäus. Was ist an sich wahrscheinlicher: dass Lucas die grossen Bauten muthwillig zerschlagen und die Trümmer nach allen vier Winden auseinandergesprengt, oder dass Matthäus jene Mauern aus den Steinhaufen des Lucas erbaut habe? Schon Strauss hat dieses Verhältniss ins Auge gefasst und dahin erklärt, »dass die körnigen Reden Jesu durch die Fluth der mündlichen Ueberlieferung zwar nicht aufgelöst werden konnten, wohl aber nicht selten aus ihrem natürlichen Zusammenhange losgerissen, von ihrem ursprünglichen Lager weggeschwemmt und als Gerölle an Orten abgesetzt worden sind, wohin sie eigentlich nicht gehörten! Und dabei finden wir zwischen den drei ersten Evangelisten den Unterschied, dass Matthäus, einem geschickten Sammler ähnlich, den Stücken zwar bei Weitem nicht immer den ursprünglichen Zusammenhang wiederzugeben vermocht, doch aber meist das Verwandte sinnig zusammenzureihen gewusst hat, während bei den beiden andern manche kleine Stücke da, wo gerade der Zufall sie abgesetzt hatte, liegen geblieben sind, wobei dann insbesondere Lucas in einigen Fällen sich bemüht hat, sie künstlich zu fassen, was aber den natürlichen Zusammenhang nicht ersetzen konnte.«[1] — Die wenigen Fälle, auf welche Strauss hinsichtlich des Lucas hindeutet, werden wir in der That nachweisen. Im Ganzen aber

1) Leben Jesu, I, S. 614.

gehen wir von der Thatsache aus, dass eine grosse Menge von Bruchstücken und Redetheilen, die Matthäus in seine grossen Compositionen verwoben hat, bei Lucas abgerissen vorkommen in einer Gestalt, wie sie dem noch ordnungslos umherliegenden Rohstoff viel eher, als einem bereits wieder in Ruinen zerfallenen, ehemaligen Organismus zu vergleichen ist. Bei Lucas erscheinen die fraglichen Redetheile noch viel mehr in ihren elementaren Lagerungsverhältnissen; bei Matthäus treffen wir dieselben Steine, die Lucas eben nur aus der Erde gebrochen hat, schon in architektonischer Structur an. Nur Dies fragt sich noch, ob Jener, der die Vorarbeit leistete, Lucas, jene Bausteine wirklich ganz nur gelassen hat, wie sie waren, oder ob nicht schon bei ihm die ersten Spuren einer bearbeitenden Hand anzutreffen sind.

Bekanntlich gibt es Fälle, wo Lucas zu einer Rede, die Matthäus nur im Zusammenhang einer grössern Predigt gibt, eine specielle Veranlassung hat. Das Gebet des Herrn z. B., bei Matthäus der Bergrede einverleibt, wird Lc. 11, 1 besonders motivirt: *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν τόπῳ τινὶ προσευχόμενον, ὡς ἐπαύσατο, εἶπέ τις τῶν μαθητῶν αὐτοῦ πρὸς αὐτόν· κύριε δίδαξον ἡμᾶς προσεύχεσθαι, καθὼς καὶ Ἰωάννης ἐδίδαξε τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ.* Schleiermacher zweifelt nicht, »auch dies Gebet sei in die Bergrede eingeschoben worden von Einem, der die blose Formel besass, ohne die Nachricht, wo und wann sie zuerst mitgetheilt worden. Die hier angegebene Veranlassung ist aber sehr natürlich, und daher auch wohl unsere kürzere Redaction des Gebets selbst für die ursprüngliche zu halten.«[1] In seiner Nachfolge hat dann auch Sieffert die Behauptung gewagt, Lucas gebe überhaupt, im Gegensatze zu dem gruppirenden Matthäus, immer die bestimmte historische Veranlassung.[2] Den Genannten direct entgegentretend wollten Strauss,[3] De Wette,[4] Weisse,[5] Ritschl,[6] Baur,[7] Scherer[8] u. A. dem Lucas so wenig grössere Ursprünglichkeit zugestehen, dass ihnen vielmehr in den meisten der in Betracht kommenden Partien die Ordnung des Matthäus viel sachgemässer vorkommt. Stellen, wie die eben angeführte Einleitung zur Mittheilung des Mustergebets, werden auf dieser Seite für von Lucas erfundene Ueberschriften erklärt, rein aus Reflexion auf den folgenden Redeinhalt entstanden. — An sich liesse es sich leicht vorstellen, dass die Redefragmente in *Λ* öfters so völlig abgerissen aufeinander folgten, dass bereits Lucas sich veranlasst sah, dieselben einigermaassen zu arrangiren und zu motivi-

1) Versuch, S. 173 (126). — 2) Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 78. — 3) Charakteristiken und Kritiken, 1844, S. 253 ff. — 4) Einleitung, II, S. 176. — 5) Evangelische Geschichte, I, S. 86 f. — 6) Evangelium Marcions, S. 227 ff. — 7) Evangelien, S. 474. — 8) Nouvelle revue, IV, S. 345—349.

ren. Wir werden sehen, dass Lucas auch in der Bearbeitung von A zuweilen selbstständige Scenerien liefert, wie 6, 17. 21, 5; warum sollte er sich diese Freiheit, die bei der Einreihung bloser Redefragmente aus *Λ* viel besser angebracht war, gerade hier versagt haben? Ist es doch nur so zu erklären, wenn Lucas es für nöthig findet, die Beziehungen der Parabeln, die er gibt, den Lesern von vornherein deutlich zu machen, wie 14, 7. 15, 1. 2. Zuweilen gibt Lucas auch zu seinen Parabeln eine Moral an, die bei genauerer Besichtigung gar nicht als die richtige und wahre Pointe der Vergleichung gelten kann, wie z. B. das Gleichniss 18, 1—8 sich selbst charakterisirt (vgl. Vers 8) als die Nähe der Parusie illustrirend, während Lucas, einer später zu beschreibenden Liebhaberei folgend, es (vgl. Vers 1) nur ganz allgemein auf die Nothwendigkeit und den Nutzen des Gebetes bezieht; ein anderes Gleichniss 19, 11—27 deutet er geradezu gegen die Nähe der Parusie (vgl. Vers 11), obwohl dasselbe mit dem Zeitpunkt der Parusie gar nichts zu thun hat. Selbst der Eingang des Gleichnisses 18, 9 *εἶπε δὲ καὶ πρός τινας τοὺς πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς, ὅτι εἰσὶ δίκαιοι καὶ ἐξουθενοῦντας τοὺς λοιποὺς, τὴν παραβολὴν ταύτην* ist nur aus dem folgenden Bild des Pharisäers gewonnen und an sich viel zu unbestimmt, um in der Tradition wurzeln zu können. — Diese, zunächst an den Gleichnissen gemachte Wahrnehmung, bestätigt sich nun aber auch an andern Stellen, wo Lucas mit seiner speciellen Einleitung uns so rathlos lässt, wie Matthäus. Das Wort *ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν διὰ τῆς στενῆς θύρας* Lc. 13, 24 ist wenigstens durch die Bemerkung Lc. 13, 22. 23, Jesus sei nach Jerusalem gereist, wobei ihn Einer gefragt habe, *εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι*, nicht besser motivirt, als Mt. 7, 13, wo es als Epilog der Bergpredigt an ein ganz fremdes Redestück angeschlossen wird. Hier wie dort nimmt sich der Zusammenhang steif und gemacht aus. Um von der Geschichte vom contracten Weibe auf die Gleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig überzuleiten, setzt Lucas zwischen beide Abschnitte die jedenfalls selbstgemachte Bemerkung 13, 17 *καὶ ταῦτα λέγοντος αὐτοῦ κατῃσχύνοντο πάντες οἱ ἀντικείμενοι αὐτῷ καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἔχαιρεν ἐπὶ πᾶσιν τοῖς ἐνδόξοις τοῖς γινομένοις ὑπ' αὐτοῦ*, was auf die folgende Rede über die Expansionskraft des Reiches Jesu vorbereiten soll. Lucas greift zu solchen Auskunftsmitteln, ohne seinen Zweck, das Ganze glatt zu machen und ein Stück gefügig an das andere zu reihen, zu erreichen, da ihn von ganz freien Bildungen der Phantasie, wie sie allein helfen könnten, sein Respect vor dem Objectiven der mitzutheilenden Geschichte abhält. So erweist sich als eine, aller concreten Motivirung entbehrende, Bitte der Jünger die zum Zweck der Einfügung des Ganzen gemachte Formel 17, 5 *καὶ εἶπαν οἱ ἀπόστολοι τῷ κυρίῳ πρόσθες ἡμῖν πίστιν*. So steht Lc. 17, 11 *διήρχετο διὰ μέσου Σαμα-*

ρείας καὶ Γαλιλαίας, die äusserst unklare Formel, nur, um zu erklären, wie ein samaritanischer Aussätziger mit jüdischen zusammentreffen konnte. Nach demselben Maassstabe ist 17, 20 das ἐρωτηθεὶς ὑπὸ τῶν Φαρισαίων zu beurtheilen, und kann συνεπορεύοντο δὲ αὐτῷ ὄχλοι πολλοὶ καὶ στραφεὶς εἶπε πρὸς αὐτούς 14, 25 nur eine Projection der folgenden Rede sein, die mit εἴ τις ἔρχεται πρός με beginnt, welche Worte sich auf etwas, wie ein πορεύεσθαι, zu beziehen schienen.[1] Nicht anders verhält es sich aber auch mit 11, 29 τῶν δὲ ὄχλων ἐπαθροιζομένων, mit der Gastmahlsscenerie 11, 37. 38 und 14, 1; nicht anders auch mit den Zwischenfragen der Zuhörer, wodurch die Uebergänge der Rede hergestellt werden sollen, wie 11, 45. 12, 41. 14, 15. 17, 5. 37, oder mit dem ἔλεγε δέ und ähnlichen Notizen, wodurch nur die Aufnahme eines neuen Gedankens angedeutet wird. Dies Alles sind in gleicher Weise Formeln, »die zwar so aussehen, als enthielten sie etwas Thatsächliches, aber dennoch keinen historischen Gehalt haben, sondern als etwas behandelt werden, das sich von selbst versteht.«[2]

Da sonach die historischen Einleitungen im Lucas zum mindesten verdächtig sind, scheinen wir direct auf eine Ansicht von der Beschaffenheit der Quelle *Λ* gewiesen, welche unserer ganzen Hypothese gefährlich werden könnte. Nachdem schon Wilke sich gegen dieselbe nur gesperrt hatte, weil solche λόγια noch mehr als blose λόγια hätten sein müssen,[3] bemerkte in neuerer Zeit besonders Hilgenfeld, der unermüdliche Bekämpfer aller und jeder Spruchsammlungstheorien, Folgendes: Reden ohne Geschichtshintergrund lassen sich gar nicht denken; selbst die längeren Reden des Matthäus können nicht ausgeschieden werden.[4] Aber auch wir halten es ja mit ihm für eine ganz irreleitende Ansicht, als hätte die Redesammlung etwa Mt. 5—7. 10. 11. 13. 18. 23—25 umfasst, da alle diese Abschnitte sich vielmehr als Combinationen von A und *Λ* darstellen; und dass die in Rede stehende Art, Aussprüche Jesu ohne Geschichte zu überliefern, an sich etwas sehr Unvollkommenes ist, wollen wir gar nicht bestreiten. Darum wissen wir auch bis auf den heutigen Tag noch nicht, worauf sich die Klagen über Bethsaida und Chorazin, die Reden von den geopferten Galiläern, vom Thurm zu Siloah beziehen; und wenn Josephus nicht wäre,[5] so würden wir auch Lc. 19, 12—14 nicht verstehen. Im Uebrigen sehen sich Köstlin[6] und Meyer[7] zu der Concession genöthigt, den Reden auch geschichtliche Beigaben, einleitende historische Notizen, soweit solche zum Verständnisse des Gesprochenen nothwen-

1) Ritschl: Evangelium Marcions, S. 228. — 2) Gfrörer: Urchristenthum, II, 1, S. 242. — 3) Urevangelist, S. 691. — 4) Evangelien, S. 113. — 5) Ant. 17, 11, 1. — 6) S. 57 ff. — 7) Zu Matthäus, S. 12.

dig erschienen, beigefügt sein zu lassen. Das wäre an sich recht wohl möglich; nur muss die Annahme sich wirklich auf die nothwendigsten Fälle beschränken. Blos wenn im Ganzen die Fragmente auf einander folgten, fast wie die Aphorismen des Hippokrates, konnten sie von Matthäus und Lucas in so verschiedene Geschichtsrahmen gebracht werden. Es ist zwar sehr richtig, dass zu ihrem wirklichen Verständnisse eine genauere Kenntniss der Situation, der sie entstammten, sehr förderlich wäre. Das konnte aber nicht hindern, dass in der ersten Zeit eine grosse Anzahl von Aussprüchen auch ohne Angabe ihrer Veranlassung gesammelt wurden;[1] es sind die von Gfrörer so genannten »schwebenden Aussprüche« Jesu, die keinen festen Ort in der evangelischen Geschichte haben, sondern im Matthäus auf einem andern Punkt ihrer Wanderung erscheinen, als im Lucas.[2] Selbst solche Aussprüche, die, wie die Vergleichung der Jünger mit Licht und Salz, uns jetzt ohne Angabe des angeredeten Subjects haltungslos erscheinen, namentlich auch fast alle Parabeln gehörten ursprünglich in diese Classe der schwebenden Aussprüche. Erst die, bei wachsender Entfernung vom Factum ebenfalls wachsende Schwierigkeit des Verstehens führte theils zur Entstehung von Commentaren über *A* (vgl. §. 15), theils, — und Dies schon früher — zu, selbstständig neben *A* hintretenden, Werken, welche sich die Behandlung der historischen Seite des Wirkens Jesu zur Aufgabe machten (vgl. §. 24).

Andererseits muss zugestanden werden und ist im Grunde schon von Gfrörer zugestanden worden,[3] dass in einzelnen Fällen bereits in *A* kleine historische Einleitungen und Verbindungen sich fanden; nämlich überall da, wo der Verfasser von *A* sonst auf die Mittheilung des betreffenden Ausspruches geradezu hätte Verzicht leisten müssen. Natürlich, dass solche Nöthigungen besonders im Anfang seines Werkes öfters wiederkehren mussten, wie die, aus Lucas reconstruirbaren, Eingangspartien von *A* bestätigen. Es käme nur darauf an, Stellen zu finden, auf deren Grund sich die Einleitungen des Lucas von den kurzen Vorbemerkungen in *A* noch unterscheiden lassen. Dabei ist jedoch mit Vorsicht zu verfahren. So soll durch die allgemein gehaltene Einleitung 15, 1. 2 die Anreihung von drei Parabeln erklärt werden, die Jesus schwerlich so Stück für Stück neben einander hingelegt hat. Doch könnte man zwischen beiden Versen einen Unterschied statuiren. Es charakterisirt sich 15, 1 ἦσαν δὲ ἐγγίζοντες αὐτῷ πάντες οἱ τελῶναι καὶ οἱ ἁμαρτωλοί schon um der Uebertreibung und Unbestimmtheit willen als Eigenthum des Lucas und könnte hervorgerufen erscheinen durch das Folgende καὶ διε-

1) Reuss, Nouvelle revue, II, S. 46. — 2) Urchristenthum, II, 1, S. 164. — 3) A. a. O. S. 245.

γόγγυζον οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς λέγοντες ὅτι οὗτος ἁμαρτωλοὺς προσδέχεται καὶ συνεσθίει αὐτοῖς. Aber auch diese Formel stand nicht in der Quelle; sie ist nach 5, 30 gebildet und hier vorangeschickt, weil die folgenden Parabeln denselben Gedanken enthalten, womit Jesus sonst jenen Vorwurf zurückweist (vgl. 5, 32).[1] Dagegen erweist sich für unseren Zweck brauchbar die Stelle 10, 25, wozu freilich Schleiermacher bemerkt: »Die Frage des νομικός schickt sich sehr gut auf eine Reise.«[2] Zu seiner Note macht aber Gfrörer die weitere Anmerkung: »Kann man ärger in den Tag hinein schwatzen?«[3] In der That weist das ἀνέστη so deutlich, als möglich, auf eine andere Scenerie hin, und Lucas hätte, wofern ihm die Schwierigkeit aufgefallen wäre, den Vorgang nothwendig in eine Synagoge verlegen müssen. Hier übersah also die motivirende Kunst des Lucas eine Gelegenheit, sich zu bethätigen. Die Stelle mag uns daher als Wegweiser dienen, um uns eine Vorstellung von der knappen Urgestalt der ausführlicheren Einleitungen zu geben, die wir im Lucas antreffen. Eine andere Stelle von dieser Art ist Mt. 11, 2—4 = Lc. 7, 18—22. Offenbar war in *A* die Rede Jesu, die mit πορευθέντες ἀπαγγείλατε Ἰωάννῃ ἃ ἀκούετε καὶ βλέπετε anfängt, nur kurz motivirt mit ὁ Ἰωάννης πέμψας διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶπεν· σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν. Dies erweitert Matthäus so, dass er auch die Frage des Täufers durch den aus Mt. 4, 12 erschlossenen Zusatz ἀκούσας ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ motivirt.[4] Lucas dagegen lässt zuerst die Johannesjünger ihrem Meister Meldung thun, dann zwei von ihnen (δύο τινάς an die Stelle von διά) abgesendet werden; er meldet dann nicht blos ausführlich, dass dieselben den ihnen gewordenen Auftrag bei Jesus wörtlich ausgerichtet, sondern schaltet auch, um die Wahrhaftigkeit der folgenden Worte Jesu darzuthun, die aus diesen Worten selbst gewonnene Notiz ein ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ ἐθεράπευσεν πολλοὺς ἀπὸ νόσων καὶ μαστίγων καὶ πνευμάτων πονηρῶν καὶ τυφλοῖς πολλοῖς ἐχαρίσατο βλέπειν.[5] Während demnach hier die historischen Notizen in *A* sich schon bis zu einer eigentlichen Angabe der Veranlassung erweitert hatten, was z. B. auch Lc. 13, 1 der Fall ist, so beschränken sie sich am anderen Orte, z. B. Matthäus 11, 25 = Lc. 10, 21 nur auf ganz allgemeine Andeutungen hinsichtlich der Identität der Zeit, und der 10, 25 bezüglich des Ortes vorfindliche Wegeweiser war schon dem Lucas unleserlich geworden. Wie man sieht, ist mit solchen, ganz kurz und allgemein gehaltenen, geschichtlichen Angaben, die nur wenigen Fragmenten beigesetzt waren, die im Allgemeinen unchronologische und auch nur im weitesten

1) Ritschl: Evangelium Marcions, S. 227. — 2) Versuch, S. 170 (125). — 3) Urchristenthum, II, 1, S. 237. — 4) Schleiermacher (Versuch, S. 109), Bleek (Synopsis, I, S. 443). — 5) Schleiermacher: Versuch, S. 106 (78).

Sinn des Wortes sachliche Anordnung dieser λόγια ohne Schwierigkeit zu vereinigen.[1] Die Einleitungen des Lucas aber erklären sich jetzt als Versuche, die wenigen, nur kurz gezogenen Andeutungslinien in *A* möglichst zu erweitern und sie zu, ganz direct auf einen bestimmten Punkt im Leben Jesu deutenden, Anzeigern zu machen. Wie sich Lucas Derartiges erlauben konnte, wird erst recht anschaulich gemacht, wenn sich diese seine Manier als der Quelle abgelernt und als im Interesse der Quelle selbst angenommen erwiesen hat. Wo Ueberschriften standen, da hat sie Lucas immer gegeben, wohl auch erweitert. Wo keine waren, da hat er solche öfters ausfindig gemacht, wozu ihn seine Gewohnheit, mit Zusammenhang, Vermittlung und Pragmatismus zu erzählen, treiben mochte, während ihm die Paar Fälle, wo er solche Einleitungen in *A* schon vorfand, unmittelbare Anleitung gaben. Nach diesem Kanon wird dann wohl auch 11, 1 die Einleitung in das Mustergebet, von deren Betrachtung wir ausgegangen sind, zu beurtheilen sein. Dasselbe ist bei Matthäus sicher eingearbeitet; während andererseits die Unbestimmtheit des ἐν τόπῳ τινί wieder recht deutlich an die Manier des Lucas erinnert. Zu weit aber geht die Opposition gegen Schleiermacher, wenn sie in dem ganzen Verse blose Fiction des Lucas erblickt und meint, Jesus werde viel eher aus eigenem Andachtstrieb einmal im Kreise der Jünger so gebetet, als das Gebet auf ihre Aufforderung ihnen vorgesprochen haben. Sicherlich hörten die Jünger den Herrn oftmals beten. Dass sie aber gerade diese kurze Form sich gemerkt haben, dazu musste Veranlassung geboten sein, wie auch die Bestimmtheit der Aufforderung »Lehre uns beten, wie auch Johannes seine Jünger lehrte« sich durchaus unterscheidet von dem Charakter, der allein von Lucas gebildeten, ihrem ganzen Inhalt nach blos aus dem jeweils folgenden Stück entnommenen, Einleitungen und Ueberschriften.

Wir betrachten demnach als die hauptsächlichste Ursache, wesshalb die bisherigen Versuche, das synoptische Verwandtschaftsverhältniss aufzuhellen, nie vollkommen gelingen konnten, den Umstand, dass diese zweite Quelle entweder verleugnet, oder doch wenigstens falsch bestimmt worden ist. Vor Allem liegt der Hauptschaden der Wilke'schen Untersuchung darin, dass sie sich gegen die Duplicität der Hauptquellen, die behufs der Erklärung des synoptischen Verwandtschaftsverhältnisses nicht zu umgehen ist, verschlossen und dafür lieber eine Abhängigkeit des Matthäus von Lucas statuirt hat.[2] Besonders an einer Stelle[3] geht übrigens hervor, wie nahe Wilke's geübter Tastsinn ihn

1) Köstlin, S. 58. — 2) Vgl. Weisse: Evangelienfrage, S. 83. — 3) Urevangelist, S. 175.

der zu entdeckenden Thatsache gebracht hat: »Was beiläufig die angeblichen λόγια des Papias anlangt, so ist wohl das Wahrscheinlichste, dass sie, als ein für sich Bestehendes angenommen, nicht unter den, in unsere Betrachtungssphäre[1] einfallenden, Reden zu suchen sind, sondern vielleicht anderswo ausser derselben.«[2]

Hat man sich aber von dem Vorhandensein der Quelle Λ auch überzeugt, so darf man sich ja keinem vorschnellen Construiren hingeben, um kurzer Hand die Verschiedenheit des Matthäus von Lucas daraus zu erklären. In dieser Beziehung ist auf das Verschiedenartigste gefehlt worden. Das Verhältniss von Λ zu Matthäus ist namentlich falsch bestimmt, wenn man mit Meyer[3] und Köstlin, der eine Beschreibung dieser Quelle nach rein subjectivem Maassstab gibt,[4] voraussetzt, dass unser Matthäus jedenfalls eine Erweiterung von Λ sein müsse. Im Gegentheil ist im Matthäus der Aufriss des Ganzen, so gut wie bei Marcus und Lucas, aus A, und blos das im Vergleich mit Marcus sich ergebende, Plus von Redestoff muss auf Rechnung der Benutzung von Λ gebracht werden. Uebrigens hat zu diesem ganzen Irrthum Ewald Veranlassung gegeben, der in Λ eine Quelle für alle drei Synoptiker sieht. Dies führt ihn natürlich in die schwierigsten Lagen und verdeckt ihm die rettende Aussicht in's Freie auf Schritt und Tritt seiner Wanderung. Es beruht also beispielsweise ganz einfach auf schriftstellerischer Composition, wenn Matthäus die Wiederholung scheuend, die Rede Jesu an die Zwölf, wie er sie in A vorfand, mit der Rede an die Siebzig, wie sie Λ Lc. 10, 3—12 hat, verschmolz. Hier muss nun Ewald annehmen, dass Marcus aus einer Spruchsammlung, deren Reichthum wir aus den Stellen des Lucas bemessen können, nur die dürftigen Sentenzen Mr. 6, 8—11 excerpirt, und dass Lucas zuerst dieses Excerpt, dann aber noch einmal auch die Originalstelle, wiewohl nach einer andern Redaction ausgeschrieben habe.[5] Dass aber die grosse Rede des Matthäus in Λ gestanden habe, hat Ewald blos aus dem εἰς μαρτύριον αὐτοῖς Mr. 6, 11 geschlossen, das zwar Matthäus 10, 14 fehlt, dafür aber 18 nachgetragen wird.[6] Wie klar liegt dagegen der Sachverhalt vor, wenn Lc. 9, 3—5, wie der ganze Zusammenhang beweist, aus A, dagegen der Abschnitt Lc. 10, 2—12, dessen Parallelstellen bei Matthäus sich

1) D. h. bei Wilke die »erste Tafel,« bei uns A. — 2) D. h. bei Wilke auf der »zweiten Tafel,« welche die dem Matthäus und Lucas gemeinsamen Stücke umfasst. Vgl. die »Neutestamentliche Rhetorik«, S. 443 (dem Geist nach seien diese Stücke verschieden von den allen Dreien gemeinsamen) und S. 436 (die letzterwähnten Stücke berichten Geschichtliches, die dem Matthäus und Lucas gemeinsamen seien »didaktischer Natur und so gefasst, dass in ihnen die Beziehung auf den Lehrzweck das Vorherrschende ist«). — 3) Zu Matthäus, S. 12 ff. — 4) S. 57—69. — 5) Evangelien, S. 247. — 6) A. a. O. S. 249.

auch dort als eingeschaltet erweisen, aus einer zweiten, blos dem Matthäus und Lucas gemeinsamen, Quelle stammt! Ewald geräth in die besprochenen Schwierigkeiten, weil er der zweiten Quelle Λ eine ähnliche Stellung einräumt, wie wir in Bezug auf A gethan haben — nämlich Unterlage für alle drei Synoptiker zu sein. Dieses Verfahren ist aber durch die Sachlage keinenfalls geboten oder gerechtfertigt, da ja — wie gezeigt — die Abschnitte, welche Matthäus und Lucas mit Marcus gemein haben, durchaus nur eine einzige gemeinsame Unterlage erfordern. Marcus aber, der sich nach unserer Auffassung so einfach erklärt, muss bei Ewald eine äusserst künstliche Mischung darstellen, insofern 1, 9—20. 9, 2—13. 30—32. 10, 1—31. 11, 1—21. 12, 13—37 aus dem ältesten Evangelium, unserer Quelle A, dagegen 1, 4—8. 3, 23—29. 4, 3—32. 6, 7—11. 8, 27—9, 1. 33—50. 10, 33—45. 11, 27—12, 12. 12, 38—40. 13, 1—14, 2 aus Λ stammen sollte. Auf diese Art, die Priorität des Marcus zu behaupten, ist allerdings die Kritik anwendbar, welche Baur[1] und Hilgenfeld[2] an der Ewald'schen Construction geübt haben.

Dagegen widerstreitet es ebenfalls allen Grundsätzen einer vorsichtigen Kritik, wenn man mit Schleiermacher[3] und Reuss[4] die Quelle Λ, die sicherlich mit Marcus nichts zu thun hat, auch ausser alle Beziehung zu Lucas setzen will. Λ wäre sonst — meint Reuss — zerrissen worden — aber Matthäus kann ja ebenso wohl componirt haben; ferner sagt Reuss, der Text von Λ wäre verändert worden — aber gar nicht mehr, als der von A auch; endlich Λ wäre verstümmelt worden — aber hier kommt Alles an auf Erklärung der von Reuss angeführten Beispiele, und daran wird es in keinem einzigen Fall bei uns fehlen. Seltsam aber ist, dass bei der so häufigen wörtlichen Uebereinstimmung ganzer Sätze, die in den hier in Betracht kommenden zahlreichen Stellen nicht minder auffallend ist, als in den Copien von A, Reuss doch diesmal zur Erklärung nur »die Sicherheit der Tradition,« nicht ein schriftstellerisches Abhängigkeitsverhältniss aufbieten will.

Eine andere Mischung von Wahrheit und Irrthum stellt endlich der Versuch von Weiss dar, welcher den Matthäus erklären will als Zusammenarbeitung von Marcus und einer ursprünglichern, auch dem Marcus zu Grunde gelegenen, Quelle. Unglücklicher Weise wird nun aber diese gemeinschaftliche Quelle des Matthäus und Marcus so construirt, dass sie zugleich die Stelle unserer zweiten Quelle des Matthäus, also die Stelle von Λ einnehmen, und auch die Uebereinstimmung des Matthäus mit Lucas ermitteln muss.[5] Marcus hätte nunmehr

1) Marcusevangelium, S. 161 ff. — 2) Evangelien, S. 33 ff. — 3) Werke, I, 2, S. 383. — 4) Revue de Théologie, XV, S. 13 ff. Nouvelle revue, II, S. 43 f. Geschichte der h. Schriften, S. 191 f. — 5) S. 80 ff.

also wieder die schöne Bergrede Mt. 5—7 aufgelöst, um einzelne Trümmer davon gelegentlich einzuschieben; die Instructionsrede hätte er später, als Matthäus, gestellt, aus der antipharisäischen Rede blose Reminiscenzen beigebracht. Dies Alles gereicht nicht einmal zum Vortheil der Reden des Matthäus, da Weiss selbst hinwiederum auch den compilatorischen Charakter von Mt. 5—7. 11. 13. 18. 23—25 anerkannt hat.[1] Da hört dann freilich fast alle sichere Messbarkeit des ersten Evangeliums am zweiten auf, und das dritte stellt ein vollends principloses Schwanken im Ausdruck zwischen der Matthäusquelle und Marcus dar.[2] Wie aber nach dieser Hypothese die, aus einer besonnenen Vergleichung des Marcus mit Lucas und Matthäus deutlich erkennbaren, Umrisse der ersten Quelle wieder gänzlich verwischt werden, so kann auch die zweite Quelle bei Weiss absolut auf keine irgendwie vorstellbare Gestalt zurückgeführt werden. Was sollte denn das für eine »Redesammlung« sein, in welcher die Geschichten von den Aussätzigen Mt. 8, 1—4, von der Blindenheilung Mt. 9, 27—31, vom kananäischen Weibe Mt. 15, 21—28 doch wenigstens in derjenigen Ausführlichkeit gestanden haben müssten, die schlechterdings erforderlich ist, um die abgerissenen Reden, die in diesem Berichte vorkommen, in ihren Beziehungen auffassen zu können! Und was für ein Verfahren des Marcus, der z. B. die Reden Mt. 9, 5. 6 vorfindet und dazu den Rahmen Mr. 2, 3—12 fertigt,[3] oder der auf ähnlichem Wege seine Geschichte Mr. 3, 1—6 zu Wege bringt![4] Welch gequälte Unterscheidungen, wo es sich darum handelt, in Stellen, wie Mt. 8, 28—34. 9, 18—26. 17, 14—21 die beiden Quellen zu unterscheiden, aus denen solche, so leicht aus Marcus erklärbare, Referate zusammengeschweisst und dabei merkwürdiger Weise immer um ein Bedeutendes kürzer geworden sein sollen.[5] Welch ein Schicksal von Mt. 5, 31. 32, welche Stelle zuerst in *A* gestanden haben, dann von Mr. 10, 1—12 in ein Gespräch verwandelt worden sein soll, bis Matthäus beide Formen neben einander gesetzt habe![6] Kein Wunder, dass zuletzt Weiss selbst auf die Möglichkeit verzichtet, die Composition durchsichtig und die Grenze zwischen den Stellen, wo Marcus aus *A* geschöpft und wo er selbstständig geschrieben hat, nachweisbar machen zu können. Auch diese Lösung des Problems theilt, so viel treffende Einzelbeobachtungen sie mit sich führt, doch wieder mit so manchen andern das Schicksal, einen Weg versucht zu haben, von dem sich herausstellt, dass er nur ins Dickicht willkürlicher Auskünfte und Hülfsmittel führt, eine durchschlagende Richtung aber nicht gewinnen kann.

1) S. 72 ff. — 2) S. 81—86. — 3) S. 89. 656. — 4) S. 657. — 5) S. 657 f. — 6) S. 661.

Hauptsache ist und bleibt also, unsere zweite Quelle, als von Matthäus und Lucas benutzt, vollkommen selbstständig neben A hinzustellen und jedes Abhängigkeitsverhältniss zwischen diesen Quellen selbst abzuweisen. Wo nicht, so würde die ganze Klarheit der Einsicht, die wir in das so einfache Quellenverhältniss der Synoptiker gewinnen können, alsbald wieder getrübt werden.

II. Aufstellung der zweiten Quelle. Nachdem wir die allgemeine Manier der Quelle Λ bestimmt, gehen wir zur Untersuchung ihres Umfangs und Inhaltes über. Es ist zuvörderst die Frage, ob der Stoff von Λ von einem der beiden Evangelisten vollständig aufgenommen worden sei, so dass wir also berechtigt wären, Alles, was der andere noch darüber hinaus in A nicht Enthaltenes hat, auch ausserhalb von Λ zu suchen. Die Freiheit der Auswahl, womit Beide in Bezug auf A verfahren, lässt uns zum Voraus eine verneinende Antwort erwarten. Wir können Dies aber auch mit einzelnen Beispielen bestimmt erweisen. Von Matthäus ausgelassen ist in der Parallelstelle Mt. 18, 11—14 = Lc. 15, 3—7 jedenfalls die Pointe Lc. 7, vielleicht auch der ganze Fortgang bei Lucas. Von Lucas dagegen ist ausgelassen Mt. 21, 28—30, weil es ihm nach Lc. 15, 11—32 überflüssig schien.[1] Die berühmten Worte Mt. 11, 28—30 schliessen offenbar die Rede Mt. 11, 25—27 = Lc. 10, 21. 22 ab, fehlen aber bei Lucas. Konnte er diese Stelle übergehen, bei wie vielen ähnlichen mochte Aehnliches der Fall sein![2] In der That zeigt §. 11, Tafel 1, dass Lucas die zweite Quelle so wenig ganz aufgenommen hat, als die erste; wenn gleich der Inhalt von Λ, in dessen Mittheilung Matthäus über Lucas hinausgeht, lange nicht so bedeutend ist, wie der, in welchem Lucas allein referirt. Sehr Vieles nämlich, was Matthäus allein hat, und was eine oberflächliche Betrachtung auf Λ zurückführen würde, erweist sich, genauer besehen, als schriftstellerisches Eigenthum des Matthäus. So standen z. B. nicht in Λ folgende dem Matthäus eigenthümliche Stücke 16, 17—19. 17, 24—27. 18, 15—20.[3] Dagegen geht Lucas in Mittheilungen aus Λ über Matthäus hinaus, besonders in der Partie zwischen 14, 1 und 18, 14, von der Weiss zwar übertreibend sagt, dass sich jede Spur von ihr bei Matthäus verloren habe;[4] immerhin aber sind es nur einzelne Anklänge und herübergenommene Pointen, welche zeigen, dass Matthäus diese Abschnitte kannte. Hätte er den ganzen Inhalt von Λ aufnehmen wollen, so würden seine Redestücke nicht mehr so symmetrisch und klar angelegt sein, sie würden unregelmässig construirt, in die Länge und Breite gezogen und an einzelnen Stellen völlig überschwellend und über-

1) Weisse: Evangelische Geschichte, II, S. 109. — 2) Weisse: A. a. O., S. 74. — 3) Weisse: A. a. O. I, S. 86. — 4) S. 702.

bauschig aussehen müssen. Dass Lucas die zweite Quelle fast ganz, Matthäus nur, soweit sie assimilbar war für ihn, aufgenommen, steht also nur im besten Einklang mit der ohnehin feststehenden Thatsache, dass sich Matthäus zu Lucas verhält, wie ein ebenmässiges Kunstwerk zu einem beliebig zu dehnenden Sammelwerk.

Hat es mit dem Gesagten seine Richtigkeit, so wurde die Quelle *Λ* von Lucas in einer Weise benutzt, die uns über ihre ursprüngliche Gestalt am ehesten Aufschluss geben kann. Dass nämlich bei ihm diese Stücke vielfach in ihrer ursprünglichen Anreihung verblieben sind, ersieht man selbst aus Schwierigkeiten, wie der Erwähnung des κλέπτης 12, 39, die sich auf 12, 33 zurückbezieht, während bei Matthäus beide Stellen weit auseinander zu liegen kommen 6, 19. 20. 24, 43. An keiner andern Stelle der Evangelien kommt aber der κλέπτης wieder vor. Wir werden daher wohl auch überhaupt berechtigt sein, das Vorherrschen der parabolischen Lehrform und die Gruppirung der Redestücke Lc. 14, 1—18, 14 auf Rechnung von *Λ* zu setzen. Es ist somit die grosse Einschaltung des Lucas, in der sich die Hauptmassen des, in der zweiten Quelle enthaltenen, Stoffes erhalten hat, freilich nicht mehr ganz in ursprünglicher Ordnung, sondern so, dass die einzelnen Theile etwas übereinander geschüttet vorkommen, und die ursprüngliche Folge nur noch im Grossen und Ganzen zu erkennen ist. Indem wir so bei Beschreibung der Quelle *Λ* uns in erster Linie immer an Lucas halten werden, unterscheiden wir uns auf das Bestimmteste von den bisherigen Versuchen, die »Redesammlung« wieder herzustellen. Dieselben konnten einfach desshalb nicht gelingen, weil sie von der Vorstellung ausgingen, dass diese zweite Quelle wenn irgendwo, so bei Matthäus, gleichsam in natura zu sehen sein müsse, wodurch natürlich von vornherein jeder Weg versperrt war, auf dem man sich das Verhältniss der Bestandtheile *Λ* Matthäus zu den anderen *Λ* Lucas hätte erklären können. Keiner von den vielen, hierdurch veranlassten, Irrthümern hat aber folgenreicher auf die Beurtheilung der Quelle *Λ* eingewirkt, als die Voraussetzung, dass in derselben schlechterdings die Bergpredigt anzutreffen sein müsse. Vielmehr sind Mt. 5—7 gerade diejenigen Stellen aus *Λ*, welche in den Zusammenhang der historischen Bergpredigt erst eingearbeitet wurden; sie bilden darum allerdings die Hauptmasse der matthäischen Bergrede, eben darum aber nicht der wirklichen. Wir gewinnen somit für die Bergpredigt des Matthäus ganz dasselbe Verhältniss, wie für das Gleichnisscapitel 13, welches nichts anderes ist, als eine Erweiterung und Bereicherung von A Mr. 4, 1—20; wie für die Instructionsrede A Mr. 6, 7—11 = Lc. 9, 1—6, die Mt. 10 mit ausführlichen Mittheilungen aus *Λ* verschmolzen erscheint; wie für die Offensivrede Mt. 13, die aus einer Combination von *Λ* mit A Mr. 12,

38—40 entsprungen ist; wie für die eschatologische Rede Mt. 24. 25, welche einem weitläufigen Ueberbau des einfachen Denkmals Mr. 13 gleicht.[1] Es ist wesentlich ein Verdienst Volkmar's, die genetischen Verhältnisse der grossen Reden im Matthäus im Gegensatze gegen seine Tübinger Lehrer richtig erkannt nnd die »Redegelegenheiten« in A, woran Matthäus mit seinen Compositionen anknüpft, nachgewiesen zu haben.[2]

Wenn wir nun daran gehen, diese zweite Quelle, soweit es thunlich ist, nach den angegebenen Grundsätzen zu reconstruiren, so müssen wir zum Voraus bemerken, dass hier der Natur der Sache nach ein so hoher Grad von Evidenz nicht zu erzielen ist, wie Solches der Fall war hinsichtlich der ersten Quelle. Konnten wir, ohne die Grenzen des der wissenschaftlichen Combination Erreichbaren zu überschreiten, schon bezüglich des Verhältnisses unserer Synoptiker zu A in manchen Fällen eine diplomatische Genauigkeit der Angaben nicht versprechen, so wird sich Dies bei Herstellung der zweiten Quelle in gesteigertem Maasse wiederholen. Und zwar gilt das Gesagte zum Theil vom Stoff als solchem — dieser kann nämlich in den Partien, wo entweder nur Matthäus, oder nur Lucas die Quelle reproducirt, mit blos relativer Sicherheit nachgewiesen werden — zum Theil von der Aufeinanderfolge der einzelnen Theile dieses Stoffes, deren ursprüngliche Beschaffenheit gleichfalls zuweilen in annähernd richtiger Weise angegeben werden kann. Wir geben im Folgenden diejenige Anordnung, die uns, die Stelle des Lucas mit sich selbst und mit denen des Matthäus verglichen, als die in sich geschlossenste und wahrscheinlichste erscheint und mit dem Bau des ersten und des dritten Evangeliums am besten harmonirt.

Um den Anfang dieser zweiten Quelle zu bestimmen, gilt es vor Allem, die früher von Weisse,[3] jetzt von Ewald[4] verfochtene Ansicht zu prüfen, wornach schon die, bei Marcus fehlende, Rede des Täufers Mt. 3, 7—12. Lc. 3, 7—17 einen Abschnitt derselben gebildet hätte. Aber mit Recht hat Weisse selbst seine frühere Aufstellung zurückgenommen, weil man ja auf diese Art aus *A* eine evangelische Erzählung von ganz ähnlichem Gepräge, wie unsere kanonischen Evangelien, machen und den einheitlichen Charakter der zweiten Quelle, wornach sie nur authentische Worte Jesu enthalten solle, preisgeben müsste.[5] Dennoch lag dem Irrthume eine richtige Ahnung zu Grunde. Denn das erste grössere Stück, das Lucas nicht blos, sondern — abgesehen von einigen, durch den Inhalt von A nothwendig gewordenen Einfü-

1) Weisse: Evangelienfrage, S. 158. 160. — 2) Religion Jesu, S. 353 ff. — 3) Evangelische Geschichte, II, S. 7 ff. — 4) Jahrbücher, II, S. 198 f. — 5) Evangelienfrage, S. 156. 164.

gungen — auch Matthäus aus *A* beibringt, betrifft in der That den Täufer. Wie nämlich A mit dem Auftreten des Täufers, so begann *A* sachgemäss mit einem, auf diese stehende *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου* bezüglichen, Ausspruch Jesu über Bedeutung und Werth des Johannes Lc. 7, 18—35 = Mt. 11, 2—11. 16—19. Da aber diese Reden durch die Gesandtschaft des Täufers motivirt werden mussten, haben wir gleich hier eine historische Einleitung, die Lucas nach Gewohnheit vergrössert. Vgl. hierüber das S. 135 Gesagte, womit sich Weisse's Zweifel erledigen.[1] Als in *A* selbst von blos einleitender Bedeutung, hat das Stück auch bei Lucas, der sonst diese Quelle erst in der grossen Einschaltung recht unmittelbar benutzt, eine frühere und selbstständige Stellung in der kleinen Einschaltung gefunden. Matthäus aber fügt, mit Ausnahme der, entweder von Lucas eingefügten, oder von Matthäus erst später 21, 31. 32 verarbeiteten, Verse Lc. 7, 29. 30, dieses erste Stück der zweiten Quelle ein, sobald er nur von jedem der Mt. 11, 5 erwähnten Wunderwerke Jesu ein Muster gegeben hat. Auf diese Weise hat er die Antwort Jesu so wohl vorbereitet, dass Hilgenfeld, der Sachordnung seines ersten Evangeliums gewöhnt, an jede Darstellung von der Sendung des Täufers a priori dieselbe Anforderung stellen zu müssen meinte.[2] — Aber wie steht es mit den, unerklärt im Rest gelassenen Versen Mt. 21, 31. 32 = Lc. 7, 29. 30? Es kann diese Frage als ein instructives Beispiel gelten für die Art und Weise, mit der solche Schwierigkeiten behandelt sein wollen. Bei Lucas, wie bei Matthäus wird die Rede Jesu über den Täufer übereinstimmend fortgeführt bis auf den Punkt, wo der Kleinste im Himmelreich für dem Täufer überlegen erklärt wird Lc. 28 = Mt. 11. Völlig different ist, was sich bei Matthäus und was bei Lucas an diesen Ausspruch anschliesst. Die Differenz dauert aber nur ein Paar Verse, und alsbald fahren beide Evangelisten ganz gleichmässig fort mit der Rede: *τίνι ὁμοιώσω τὴν γενεὰν ταύτην* Lc. 31 = Mt. 16. Von vornherein ist nun sicherlich nicht anzunehmen, dass beide Evangelisten vermöge eines seltsamen Zufalls ihre Quelle an derselben Stelle mit einer Einschaltung versehen haben sollten, wie ja auch, wenn wir die differirende Partie auswerfen, gar kein Zusammenhang in der Rede Jesu mehr vorhanden ist. Um so schwieriger ist die Frage, wer die ursprüngliche Verbindung beibehalten hat, wer nicht. Vieles scheint für Lucas zu sprechen. Namentlich könnte man versucht sein, das *ἐδικαιώθη* am Schlusse der Rede Lc. 35 = Mt. 19 aus dem *ἐδικαίωσαν* Lc. 29 zu erklären und die Worte Jesu über» dies Geschlecht« als durch Lc. 29. 30 motivirt zu betrachten. Dann hätte

1) Evangelienfrage, S. 156. 158. Vgl. aber S. 213 die Rache des Irrthums. — 2) Evangelien, S. 113.

Matthäus diese Worte hier ausgelassen, um sie 21, 31. 32 zu verwerthen. Wie nun aber eine derartige vorblickende Auslassung viel mehr in der Art des Lucas, als des Matthäus ist, so stehen auch die fraglichen Worte bei Matthäus in einem enggeschlossenen Zusammenhang, bei Lucas dagegen wollte sich einer ganzen Reihe von Auslegern das Gefühl einer eintretenden Fuge aufdrängen, so dass man zum mindesten an eine, die Rede Jesu unterbrechende, Geschichtsbemerkung des Lucas[1] oder an ein späteres Einschiebsel[2] denken zu müssen glaubte. Denn auch der Zusammenhang mit dem Folgenden ist mehr scheinbarer, als wirklicher Natur, da die Klage über die, den Johannes verachtenden, Zeitgenossen Lc. 31—35 zu der Behauptung, dass πᾶς ὁ λαός dem Johannes zugefallen sei 29, und nur die Pharisäer eine Ausnahme gemacht hätten, sich absolut heterogen verhält. Daher hat selbst Ewald, der Lc. 29. 30 für einen integrirenden Bestandtheil von A hält, doch zu der Ausflucht gegriffen, jene Verse ursprünglich nicht hinter Lc. 28, sondern hinter Lc. 27 stehen zu lassen.[3] Es liegt daher nahe, mit andern Auslegern[4] unsere Verse als eine Einschaltung und Bearbeitung von Mt. 21, 31. 32 zu betrachten. Dann entsteht aber die weitere Schwierigkeit, dass Mt. 11, 12—15 das ursprüngliche Bindeglied zwischen Mt. 11, 11 = Lc. 7, 28 und Mt. 11, 16 = Lc. 7, 31 sein müsste. Mit Recht macht dagegen Bleek[5] geltend, dass schon Mt. 12 die Partikel δέ nicht am Platze ist, da man nach dem logischen Verhältnisse dieses Verses zum vorhergehenden eher γάρ erwartet haben würde, indem 12 als Grundlage dafür betrachtet werden kann, wesshalb Johannes auch dem Geringsten im Reiche Gottes nachsteht. Auf der andern Seite erscheint wieder das γάρ 13 zur Anknüpfung an 12 sehr unpassend, und auch 14 ist nicht der passende Schluss des ganzen Ausspruchs, der, wenn wir auf 11 sehen, weniger die Lobpreisung des Täufers, als die Hervorhebung des Vorzugs des Gottesreichs bezweckt. Nun hat aber die ganze Stelle eine Parallele Lc. 16, 16, wo sich die Gedanken Mt. 12. 13 wirklich in umgekehrter Ordnung finden. Stellen wir nun auch bei Matthäus die Verse 13. 14 vor 12, so erscheinen selbst die Bindepartikeln höchst angemessen, und wir haben in der ganzen Stelle einen Beweis für Mt. 11, dass der Geringste im Reich Gottes über Johannes stehe. Denn der Täufer selbst gehört in das Reich Derer, die nur geweissagt haben (13); wenngleich er als unmittelbarster Herold des Verheissenen alle seine Vorgänger überragt

1) Paulus, Bornemann, Schleiermacher, Lachmann, Bleek, Hilgenfeld, Köstlin: S. 143 f. — 2) Gfrörer: Geschichte des Urchristenthums, II, 1, S. 168 ff. — 3) Evangelien, S. 253 f. — 4) De Wette, der »sächsische Anonymus,« Weisse: Evangelische Geschichte, II, S. 109. — 5) Synopsis, I, S. 454.

(14). Jetzt aber (12) ist das geweissagte Reich selbst angebrochen, wird mit Macht erstrebt von Vielen, unter denen der Geringste es weiter bringt, als alle Propheten. Somit lösen sich alle Schwierigkeiten, wenn wir die Stelle Mt. 11, 12—15 = Lc. 16, 16 zwar an dem Platze suchen, wo Matthäus sie hat, aber in einer andern, durch die Parallelstelle des Lucas indicirten, Ordnung. Daran kann uns auch nicht irre machen, wenn Neander diese Verse in eine spätere Zeit, da der Täufer schon vom Schauplatz abgetreten ist, versetzen will,[1] da ja das bei Lucas nicht vorfindliche ἕως ἄρτι dem Matthäus angehören kann, der dabei seine spätere Zeit und deren Verhältnisse vor Augen hatte.[2] Ueberdies wird sich §. 19, 4 zeigen, dass schon das Wort ἄρτι auf einen selbstständigen Zusatz des ersten Evangelisten weist.

Somit haben wir in Lc. 7, 29. 30 eine Einschaltung anzuerkennen. die ganz aus demselben Motiv wie die Stelle Lc. 3, 18—20 geflossen ist. Wie dort Lucas an eine frühere Stelle von A gleich anhängt, was dieselbe Quelle noch später von dem Täufer berichtet, so thut er hier mit Λ; er schiebt in die Partie, wo des Täufers zuerst Erwähnung geschieht, gleich noch eine zweite, später stehende, Stelle ein, die den Erfolg seines Auftretens kennzeichnet; und zwar thut er Dies in sehr freier Weise, indem er aus dem schwierigen Ausdruck ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης Mt. 21, 32 mit Vorblick auf das ἐδικαιώθη Lc. 7, 35 und mit Zuhülfenahme des paulinischen Sprachgebrauchs die Formel ἐδικαίωσαν τὸν θεόν 29 bildet. Bei Gelegenheit dieser Einschaltung geht ihm aber Mt. 11, 12—15 verloren, da sich Mt. 11, 13 unmöglich an Lc. 7, 30 anknüpfen lässt. Er holt daher erst 16, 16 in sehr hastiger Weise das hier Uebergangene nach.

Auf die, so hergestellte, Einleitung der Spruchsammlung über das Verhältniss Jesu zum Täufer folgten sehr sachgemäss Reden Jesu an seine Jünger, und zwar zuerst an Solche, die es werden wollten, wie Lc. 9, 57—60 (= Mt. 8, 14—22). 61. 62. An diese, die Art und Weise der ersten Anknüpfung veranschaulichenden, Gespräche schloss sich dann die, an die gewonnenen Jünger gerichtete, Aussendungsrede an. Sehr sprechend für das Verhältniss von Λ zu A sind nämlich die beiden Instructionsreden, die Lucas 9, 3—5. 10, 2—12 aufgenommen hat. Dieselben sind sachlich eben so verwandt, ja identisch, als in Beziehung auf die Form unabhängig von einander gebildet. Es leidet keinen Zweifel, dass sowohl in A, als in Λ diese Rede den denkwürdigen Moment bezeichnen sollte, da Jesus seine 12 Jünger zum erstenmal aussandte. Ganz sachgemäss verfährt daher Matthäus, der beide Quellen combinirt und auf diesem Wege aus Λ die Stellen 9, 37. 38. 10, 5—13.

1) Leben Jesu, S. 336 f. — 2) Bleek: Synopsis, I, S. 455.

15. 16 gewinnt. Lucas hingegen hat aus A zuerst 9, 2—6 abgeschrieben, findet aber dann in *Λ* eine ähnliche Rede. Auslassen konnte er sie nicht, weil der weitere Fortgang Lc. 10, 17—24 mit dieser Aussendung zu unlösbar zusammenhing und an sich zu bedeutend war, um übergangen zu werden. Er gibt daher zu A Lc. 9, 2—6 auch die Parallele *Λ* Lc. 10, 2—12. Weil aber die 12 Jünger zum zweitenmal nicht mehr ausgesandt werden können mit denselben Aufträgen, nimmt er von der Notiz, wornach das Folgende an die Jünger geredet sein soll, Veranlassung, sich nach einem weitern Jüngerkreise umzusehen. Die Reden Jesu, welche *Λ* bei Gelegenheit der Absendung und der Rückkehr der Zwölf zusammenstellt, werden daher hier auf eine Aussendung von 70 Jüngern übertragen, deren Zahl sich auf ganz natürlichem Wege in der judenchristlichen Tradition gebildet hatte (§. 25). Somit ist aber auch gar keine Veranlassung, mit Ewald[1] für die kurze Erwähnung dieser 70 bei Lc. 10, 1. 17 eine besondere Quelle vorauszusetzen, sondern Lucas gibt auch hier wieder, wie so oft, einem Fragment von *Λ* eine, aus bloser Wahrscheinlichkeitsrechnung hervorgegangene, Erweiterung der ursprünglichen Ueberschrift. Uebrigens begann die Aussendungsrede in *Λ* mit der Erklärung über Ernte und Schnitter Lc. 2 = Mt. 9, 37. 38. Hierauf kam die Sendung der Schafe mitten unter die Wölfe Lc. 3 = Mt. 10, 16. Die zweite Hälfte des Verses hat Lucas ausgelassen, weil er auch das unmittelbar daran sich schliessende, erklärende Wort Mt. 10, 5. 6 aus, auf der Hand liegenden, Gründen ausliess. Mag auch der Ausdruck *πρόβατα ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ* Mt. 10, 6 = 15, 24 vielleicht dem ersten Evangelisten angehören, die ganze Stelle Mt. 10, 5. 6 kann schon um der fortlaufenden Parallele Mr. 6, 7. 8 = Lc. 9, 1—3 nicht aus A sein, wohl aber aus *Λ*, welche Quelle Mt. 10, 5—13. 15. 16 so benutzt wird, dass zuerst die ziemlich am Anfang stehende, Adresse referirt, dann die jeweils mit A parallelen Stellen excerpirt, und endlich das Schluss- und das Anfangswort neben einander gestellt werden. Es ist nämlich im Weiteren *Λ* herzustellen aus Lc. 4—8 = Mt. 10, 9—13. Lc. 9 = Mt. 10, 7. 8 (wo Matthäus im zweiten Vers vollständiger ist). Lc. 10. 11 = Mt. 10, 14. Lc. 12 = Mt. 10, 15.

Die Aussendungsrede in *Λ* leitete über zu einem Weheruf über die Städte, denen Jesus bisher persönlich, aber vergeblich das Evangelium gepredigt hatte Lc. 13—15 = Mt. 11, 21—24 (wo Matthäus in den beiden letzten Versen vollständiger ist), und zu der ermuthigenden Versicherung Lc. 16 = Mt. 10, 40. Unmittelbar an diese Reden schloss sich an der Abschnitt Lc. 10, 17—20, welcher die Rückkehr der Ausgesandten und

1) Evangelien, S. 284.

das, bei dieser Gelegenheit im Hinblick auf die Anfänge seines Reiches gesprochene, triumphirende Wort Jesu Lc. 10, 21—24 (darinnen auch 22 einen Rückweis auf 18) enthält. Auch Matthäus hat diese Rede, aber ohne Zusammenhang und Verbindung, und an zwei verschiedenen Orten, nämlich zuerst Lc. 21. 22 = Mt. 11, 25—27, welche Stelle auslief in den Ausruf Mt. 11, 28—30, den Lucas ausliess, weil er an dem ταπεινός[1] und wohl auch als gesetzesfreier Pauliner an dem ζυγός und φορτίον Anstoss nehmen konnte. Indem so das, an Alle gesprochene Wort δεῦτε πρός με πάντες in der Mitte ausfiel, kam in den Text des Lucas die Ungehörigkeit, dass zwei nach einander berichtete Reden Jesu, nämlich 22 und 23. 24, als an andere Subjecte gerichtet eingeführt werden, und diese Subjecte doch beidemal dieselben sind, nämlich die μαθηταί — ein Uebelstand, den Lucas nicht besser macht, wenn er das zweitemal noch ein κατ' ἰδίαν einfügt. Uebrigens hat Matthäus die zweite Hälfte der Rede, nämlich Lc. 23. 24 erst 13, 16. 17 angebracht. Endlich schloss der Apostelabschnitt in *Λ* mit der Erzählung vom Rangstreit der Jünger Lc. 22, 24—30 = Mt. 19, 28. Dass die Stelle eine Sachparallele ist zu A Mr. 10, 35—45. Mt. 20, 20—28 hat auf der einen Seite Matthäus erkannt, der das, zur Antwort auf die zudringliche Bitte der Zwei allen Aposteln gegebene, Verheissungswort Lc. 22, 30 glaubt der Erzählung vom Rangstreit selbst vorausschicken zu müssen, um so das Object der Bitte erklärlich erscheinen zu lassen; auf der andern ist dies Verhältniss aber auch dem Lucas nicht entgangen, wie er damit beweist, dass er die Parallelstelle aus A auslässt, weil er vorhat, unsere Partie von *Λ* bei der Darstellung des letzten Mahles zu verwenden, wozu ihm die Reden vom ἀνακείμενος Lc. 22, 27, vielleicht auch sonst eine Kunde, dass etwas Derartiges beim letzten Mahl vorgekommen, Veranlassung boten. Uebrigens schloss sich in *Λ* das κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλείαν Lc. 22, 29 vortrefflich an die, diesem Abschnitt so nahe vorangegangenen, Worte πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου Mt. 11, 27 = Lc. 10, 22. — Als charakteristisch muss noch hervorgehoben werden, dass Lucas im ersten Theil der Rede Jesu 25. 26 sich zum Theil an die Form der Parallele in A hält, aber nur zum Theil, wie die abweichenden Ausdrücke εὐεργέται 25 und νεώτερος 26 beweisen, womit sich übrigens schon die Quelle vielleicht an spätere Verhältnisse in der christlichen Gemeinde (vgl. Act. 5, 6. 10) anschliesst. Matthäus aber hat 19, 28 die ganze Stelle Lc. 22, 28=30 so verarbeitet, dass Lc. 28 in ὑμεῖς οἱ ἀκολουθήσαντές μοι, Lc. 29 und 30 (a) in ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ, ὅταν καθίσῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ und Lc. 30 (b) in καθίσεσθε καὶ

1) Köstlin, S. 127.

ὑμεῖς ἐπὶ δώδεκα θρόνους, κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ wieder zum Vorschein kommt. — Nachdem also Lucas diesen Abschnitt vor der Hand ausgelassen, nimmt er die Quelle wieder an einer Stelle auf, deren sachlichen Zusammenhang mit dem ihr vorangehenden wir natürlich nicht mehr mit Sicherheit bestimmen können. Zunächst liefert er 10, 25—37 eine Perikope, die er offenbar aus zwei ursprünglich ohne inneren Zusammenhang in *A* neben einander stehenden Abschnitten combinirt hat. Es folgte nämlich nun Lc. 25—28 die Erzählung vom νομικός, die schon um ihrer Berücksichtigung bei Mt. 22, 35 willen in *A* gestanden hat. Auch das folgende Gleichniss vom Samariter Lc. 30—35 ist ganz im Charakter der übrigen Parabeln aus *A* gehalten und fügte sich in dieser Quelle nur vermöge einer äusseren Ideenassociation — gleichsam ad vocem πλησίον — an. Obwohl es an sich nichts weniger, als eine illustrirte Definition des Begriffes πλησίον ist, hat doch Lucas durch die Verse 29. 36. 37 eine solche daraus machen wollen, wie die erkünstelte Gesprächswendung, mit der das Gleichniss an den vorigen Auftritt angehängt wird, und die nichts weniger, als ächte oder natürliche Pointe, mittelst deren es wieder in die ganze Scene eingerahmt wird, beweisen.[1] — Noch einmal anknüpfend an den Täufer erscheint hierauf 11, 1 eine kurze Ueberschrift, die Veranlassung zur Mittheilung des Mustergebets 2—4 = Mt. 6, 9—13 wird, woran sich einige andere Reden Jesu über das Gebet Lc. 11, 5—8. 9—13 = Mt. 7, 7—11 anreihen. Lucas hat dieselben 5 mit καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς arrangirt. — Von dem Verhältnisse Jesu gegenüber seinen Jüngern geht sofort *A* über zu der pharisäischen Opposition, deren, dem Wunderwirken Jesu entgegengestellte, These ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια wiederum eine historische Einleitung erforderte. Das betreffende, jedenfalls sehr kurze Stück aus *A* findet sich nirgends mehr rein, da es auch Lc. 11, 14 ff. nur mit der ausführlicheren Parallele aus A Mt. 9, 32—34. 12, 22—32 verschmolzen vorkommt. Dass aber in *A* Notiz genommen war von der Jesu zugemutheten Belzebulgenossenschaft, geht namentlich aus der Akoluthie hervor, die sowohl bei Matthäus, als bei Lucas unmittelbar an die so motivirte Apologie Jesu das Stück vom Zeichen des Jonas folgen lässt. Wo nicht, so müsste man annehmen, dass Matthäus und Lucas hier ihre Geschichtserzählungen aus der einen, ihre Reden aus der andern Quelle aufs Gerathewohl combinirt hätten und in diesem Versuch, namentlich auch was die Anreihung der Sprüche vom Zeichen des Jonas betrifft, vollständig zusammengetroffen seien. Mit Recht lässt daher auch Ewald diese beiden Stücke

1) Weisse (Evangelische Geschichte, II, S. 147 f.), Köstlin (Evangelien, S. 275), Scherer (Nouvelle revue, IV, S. 344 f.).

in *Λ* schon ursprünglich neben einander stehen.[1] Die Verwicklung stammt aber daher, dass jedes von beiden Stücken auch in A eine Parallele hat, nur dass sie dort weiter von einander getrennt vorkommen. Es ist Dies die Rede gegen die Belzebulgenossenschaft, deren eigenthümliche Zubehör noch Mt. 12, 36. 37 und Lc. 11, 27. 28 erhalten ist, als Parallele zu Mr. 3, 20—30; und die Verantwortung wegen des geforderten Zeichens Lc. 11, 16. 29—32 = Mt. 12, 38—42, als Parallele zu Mr. 8, 11—13. Zu beiden Reden hatte nun aber nach A ein Wunder, verrichtet das erstemal an einem stummen Dämonischen (vgl. S. 78), das zweitemal an einem Taubstummen (vgl. S. 85), Veranlassung gegeben. Nehmen wir an, dass auch in *Λ* zwei kurze Notizen (deren eine vielleicht, anstatt von einem Stummen, von einem Blinden redete) die beiden Reden motivirte, so erklärt sich durch die Kreuzung zweier differenter und aus zwei Quellen mitgetheilter Erzählungen leicht der Umstand, dass der Geheilte Mt. 9, 32 = Lc. 11, 14 dämonisch und stumm, Mt. 12, 22 aber stumm und blind, Mr. 7, 32 endlich taubstumm ist. Es ist Dies Folge der Combination von A 1) Mt. 9, 32 = Lc. 11, 14, 2) Mr. 7, 32 und von *Λ* 1) Mt. 12, 22, 2) Lc. 11, 14. 16. Uebrigens erkennt man daran, dass Lucas beide Vorfälle nicht einfach hintereinander erzählt, sondern sowohl die beiden historischen Notizen, die in *Λ* vorangingen, in den Vers Lc. 11, 14 mitaufgenommen denkt, als auch die Forderung des Zeichens gleich vom Anfang der zweiten Geschichte an den Anfang der ersten stellt Lc. 11, 16, wieder die schon einmal beobachtete Tendenz des Lucas, zwischen den unverbundenen Fragmenten von *Λ* einen Zusammenhang herzustellen. Freilich fällt dieser Versuch diesmal so aus, dass schon Strauss an der Darstellung des Lucas befremdlich finden konnte, wie Jesus, nachdem er in einer gewaltigen Rede gegen das Bedeutendere, die Beschuldigung wegen des Belzebul, gesprochen, und sogar nach der Lc. 11, 27. 28 berichteten Unterbrechung, die ihn zu ganz anderartigen Betrachtungen veranlasst hatte,[2] wieder auf das Unbedeutendere, die längst vorher geschehene Zeichenforderung, sollte zurückgegriffen haben.[3] — Ganz sachgemäss schliesst sich übrigens diesen beiden antipharisäischen Stücken — da die von Mt. 5, 14. 15. 6, 22. 23 zerstückt wiedergegebene Rede vom Licht Lc. 11, 33—36 jedenfalls auf Anticipation beruht (vgl. §. 13, Nr. 88. 109) — ein drittes an, die gewaltige Droh-

1) Evangelien, S. 226. — 2) Vgl. Ritschl: Evangelium Marcion's, S. 252: »Indem Jesus, ungeachtet er hierdurch zu ganz anderen Gedanken angeregt wird, dennoch auf die weit zurückliegende Forderung eines Zeichens zurückkommt, erscheint darin deutlich die fast systematische Anordnung des Schriftstellers, welcher zwei Themata voranstellt und dieselben nach einander behandeln lässt.« — 3) Leben Jesu, I, S. 714.

rede gegen die Pharisäer 11, 37—54. Allein von hier ab kann man immer deutlicher merken, wie Lucas die mangelnde Unterscheidung der Veranlassung, bei welcher die in *A* nur durch Sachordnung verbundenen, Aussprüche gesprochen wurden, durch eigenen Fleiss zu ersetzen sucht. Mit Unrecht erblickt man zwar in 11, 37—54 gewöhnlich einen Beweis, dass Lucas ein Stück der grossen antipharisäischen Schlussrede des Matthäus, nämlich Mt. 23, 4 (= Lc. 46). 13 (= Lc. 52). 23. 24 (= Lc. 42, aber den letzteren Vers hat Lucas ausgelassen). 25. 26 (= Lc. 39—41). 27. 28 (= Lc. 44). 29—36 (= Lc. 47—51), aus diesem ursprünglichen Context losgelöst und, weil Lc. 39 der Töpfe und Schüsseln Erwähnung geschieht, nach seiner Ansicht passend, in Wahrheit freilich sehr unpassend, als bei einem Gastmahl gesprochen dargestellt habe. Wie diese Ansicht auf unhaltbaren Voraussetzungen über die matthäischen Compositionen beruht, so würde sie auch immer nur den Anfang der Rede 39—42 erklären. Nein, die Rede selbst stand in dieser Abgrenzung hier in *A*, aber die Scenerie rührt allerdings von Lucas her und ist um der im Anfang erwähnten Essgeschirre willen gewählt,[1] wobei man sich an die, im Hinblick auf Lc. 14, 7—11 getroffene, ebenfalls nicht über allen Anstand erhabene, ähnliche Scenerie 14, 1, sowie an 7, 36 erinnern muss, wie es überhaupt merkwürdig scheint, dass diese Rubrik — Worte Jesu, an pharisäischer Tafel gesprochen — nur bei Lucas, und bei Diesem so oft, sich findet. Ausserdem hat 11, 45 ganz den Anschein, zur Unterscheidung der drei vorangegangenen, den Pharisäern geltenden, und der drei folgenden, auf die Schriftgelehrten zielenden, Weherufe eingesetzt worden zu sein;[2] »so wie Lucas überall in den längeren Reden gern einige Ruheplätze bezeichnet und zu dem Zwecke solche kleine Bemerkungen über den Fortgang und Wechsel der Reden einschaltet.«[3] — Nicht minder schwierig ist gleich das Folgende 12, 1—12, was Baur nur als Compilation aus Matthäus begreiflich finden will.[4] Nicht blos finden sich 2—9 Parallelen zu der Instructionsrede Mt. 10, 26—33, sondern auch unvermittelt hingestellte Aussprüche, die sowohl Matthäus anders stellt aus *A* (10 = Mt. 12, 32), als auch Marcus bei ganz anderen, und wie es scheint passenderen Gelegenheiten, mittheilt, wie

1) Strauss (Leben Jesu, I, S. 653 ff.), Gfrörer (Urchristenthum, II, 1, S. 243 ff.), Ritschl (Evangelium Marcion's, S. 229). De Wette (Zu Marcus und Lucas, 1846, S. 88: »Als Veranlassung der folgenden Reden führt Lucas die Verwunderung der Pharisäer, dass Jesus sich nicht vor dem Essen gewaschen, an. Aber offenbar sind sie an diesem Orte und zu dieser Zeit unschicklich und verletzen die Pflichten der Gastfreundschaft. Daher ist es wahrscheinlich, dass Lucas oder sein Gewährsmann, im Gefühle, die Zusammenstellung Mt. 23 sei unhistorisch, diese Reden an ein pharisäisches Gastmahl verlegte). — 2) Gfrörer: Urchristenthum, II, S. 246. — 3) Ewald: Evangelien, S. 288. — 4) Evangelien, S. 475.

namentlich das Wort προσέχετε ἑαυτοῖς ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων nach Lc. 12, 1 beim Ausgang aus dem pharisäischen Hause, wo man gegessen hatte, nach Mr. 8, 15 dagegen bei der Ueberfahrt über das galiläische Meer gesprochen wurde. Das Seltsamste dabei ist aber die Scenerie, wornach die Pharisäer Jesu mit verfänglichen Fragen zusetzen, Jesus aber das Haus verlässt (11, 53. 54), indessen (ἐν οἷς 12, 1) »Myriaden (!) Volks« aussen sich sammeln, aus deren Mitte dann 12, 13 Einer eine Frage thut. Ein dem Schriftsteller bewusster Zusammenhang existirt also. Aber dass mitten in dieser, sich stossenden und tretenden (ὥστε καταπατεῖν ἀλλήλους), Menge Jesus eine Rede an die Jünger halte, wie sie eher in der Abschiedsstunde begreiflich ist, dass er dabei dem wenigen Zusammenhängenden, was er beibringt, noch etliche abgerissene Apophthegmata beigefügt haben soll, ist auf den ersten Anblick schwer denkbar.[1] Zwar wird die weitere Untersuchung zeigen, dass zwischen 1 und 2, sowie auch 2—9 ein gewisser Zusammenhang stattfindet (§. 13. Nr. 90); auch mag 1—3 ganz passend als vor einer grossen Volksmenge gesprochen gedacht werden, da Jesus die zaghaften Jünger eben hierzu ermahnt, sich vor der Oeffentlichkeit nicht zu scheuen. Selbst Weisse, der zuerst die ganze Sentenzenreihe in verschiedene Nummern abtheilte,[2] hat daher schliesslich anerkennen müssen, dass diese Sätze schon in Λ so verbunden waren.[3] Wir geben daher Köstlin Recht, wenn er die Verbindung 11, 53—12, 1 für zu bestimmt erklärt, als dass sie blos von dem Evangelisten herrühren sollte;[4] aber sowohl hier, wie 11, 37 ἐν τῷ λαλῆσαι αὐτόν ist schwerlich mehr zu ermitteln, wie weit Lucas die kleinen Einleitungen der Quelle verlängert hat. Nur der allgemeine Zweck aller, in diesem Zusammenhang vorliegenden, Zusätze lässt sich angeben. Es ist nämlich die Art, wie die ganze Rede 1—12 an die Scenerie 1 geknüpft, und diese wieder durch 11, 53. 54 motivirt wird, während 11, 53. 54 auf 11, 37. 38, und diese Stelle ebenfalls wieder auf das unmittelbar Vorhergehende zurücksieht, kaum anders zu begreifen, denn als Product des, für Anreihung und gemeinsame Einrahmung eines möglichst umfassenden Materials besorgten, Schriftstellers. Der historische Hintergrund ist ein mehr scheinbarer, als wirklicher; und Dies beruht darauf, dass der Quelle wenigstens ein grösserer Zusammenhang, wie ihn Lucas liebt, ganz abging.

An das μὴ μεριμνᾶτε Lc. 12, 11 schloss sich dann in Λ ganz sachgemäss ein anderes μὴ μεριμνᾶτε Lc. 12, 22 an, vorbereitet durch Lc. 12, 13—21. Sicher ist jedenfalls, dass der ganze Abschnitt Lc. 12,

1) Ritschl: Evangelium Marcion's, S. 257. — 2) Evangelische Geschichte, II S. 64 ff. — 3) Evangelienfrage, S. 148. — 4) Evangelien, S. 273 f.

22—13, 9, wie er dasteht, aus *A* stammt. Zuerst 12, 22—31 (= Mt. 6, 19—21. 25—33) die Rede gegen das Trachten nach gegenwärtigen Gütern, dann, durch das μὴ φοβοῦ 32 eng an das μὴ μετεωρίζεσθε 29 angeschlossen, die zuversichtliche Verheissung des »Endgutes,«[1] auf dessen Gewinn man sich rüstet durch Entsagen auf äussere Güter (33. 34) und durch Wachsamkeit. Dies führt auf die Gleichnissrede 35—40 (vgl. 39. 40 = Mt. 24, 43. 44) Die eingeschaltete Frage des Petrus 41 (κύριε πρὸς ἡμᾶς τὴν παραβολὴν ταύτην λέγεις ἢ καὶ πρὸς πάντας) verdankt zwar ihre Form dem Lucas, so gut wie die ganz ähnlich gebildete Rede 11, 45. Wenn daher Bleek mit Recht in der gemeinsamen Quelle die Sprüche sich folgen lässt ohne Unterbrechung,[2] wie auch die Rede Jesu eigentlich ohne alle Berücksichtigung der Frage fortläuft,[3] so ist doch zuzugeben, dass die Einschaltung von Lucas sehr geschickt angebracht wurde, da in der That alles Folgende 42—48 (vgl. 42—46 = Mt. 24, 45—51) eine Beziehung auf die Erfordernisse zulässt, die an einen Knecht zu stellen sind, der eine so ausgezeichnete Stellung einnehmen will, wie Petrus unter seinen Mitjüngern.[4] Die Veranlassung der Einschaltung 41 liegt aber, was bisher übersehen war, in A Mr. 13, 37, wo Jesus nach einer ähnlichen Parabel vom Knechte sagt: ὃ δὲ ὑμῖν λέγω πᾶσιν λέγω· γρηγορεῖτε — welche Stelle Lucas hier verwendet, dafür aber in der Parallele 21, 36 übergeht. Ziemlich eng an das so Berichtete schliesst sich das Vorgefühl an, das Jesus jetzt schon empfindet von den Prüfungen, die über alle Treuen ergehen werden 12, 49. 50. 51—53 = Mt. 10, 34—36. Mit diesem hellen Blick in die Zukunft contrastirt freilich um so greller das Unvermögen der Zeitgenossen, das, was wirklich an der Zeit ist (Lc. 12, 54—57, mit Ausnahme des letzten Verses von Mt. 16, 2. 3 bearbeitet), vor Allem die Nothwendigkeit, mit Gott sich zu versöhnen (58. 59 = Mt. 5, 25. 26), zu erkennen. Die abgerissene Manier der Quelle brachte es mit sich, dass die Pharisäer, die in den letzten Aussprüchen offenbar besonders genannt sind, nicht ausdrücklich als die Angeredeten genannt sind,[5] und auch Lucas hat diesmal versäumt, eine derartige ergänzende und orientirende Notiz einzuflechten. — »Am wenigsten aber mögen die Heuchler sich damit trösten und zugleich täuschen, dass sie meinen, sie seien nicht so schuldig, wie Andere, die vor ihnen durch irgend ein dunkles Verhängniss fielen« — indem wir diesen, von Ewald richtig erkannten,[6] Zusammenhang zwi-

1) Ewald: Evangelien, S. 290. — 2) Synopsis, II, S. 189. Vgl. Gfrörer: Urchristenthum, II, 1, S. 251. — 3) Köstlin, S. 152 f. — 4) Meyer: Zu Marcus und Lucas, S. 417. — 5) Ritschl: Evangelium Marcion's, S. 258. — 6) Evangelien, S. 292. Vgl. Köstlin, S. 273: »Der grosse Abschnitt 11, 14—12, 59 ist mit der Perikope 13, 1—5 durch ein ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ so bestimmt verknüpft, dass wir annehmen müssen, diese Verbindung sei dem Lucas bereits vorgelegen.«

schen 12, 54—59 und 13, 1—5 aufnehmen, verlegen wir auch das letztere Stück nicht mit Ewald in A, wo es gar keinen Platz hat, sondern wir sehen darin wieder einen Beweis, dass auch in *Λ* zuweilen, wo es schlechthin Noth that, historische Notizen vorkamen, wie denn Lucas die Nachricht 13, 1, von deren Specialitäten er wahrscheinlich so wenig wusste, als wir, nicht selbst erfunden haben kann.[1] An das *πάντες ὡσαύτως ἀπολεῖσθε* endlich reiht sich 6—9 die Parabel an, welche die ganze alte Gemeinde einem unfruchtbaren Feigenbaum vergleicht, dem nur noch kurze Frist bis zum gänzlichen Abhauen vergönnt ist. Mit leicht erkennbarer Ideenassociation treten diesem Gleichnisse zwei andere, gleichfalls dem Pflanzenreich entnommene, Bilder unmittelbar zur Seite Lc. 13, 18—21 = Mt. 13, 31—33. Denn, was dazwischen steht Lc. 13, 10—17, ist von Lucas aus einer anderen Quelle gebildet und hier eingesetzt, ohne Zweifel nur, weil die drei Jahre der Unfruchtbarkeit des Hauses Israel ihn an die achtzehn Jahre, nach denen diese »Tochter Abraham« noch genesen ist, erinnerten, und er diese Geschichte überhaupt nicht übergehen wollte. Einen treffenderen Beweis aber für die Richtigkeit der ganzen Construction könnten wir nicht finden, als den, dass das nächstfolgende Stück 13, 24—30 (vgl. Lc. 24—27 = Mt. 7, 13. 22. 23. Lc. 28. 29 = Mt. 8, 11. 12. Lc. 30 = Mt. 20, 16), das Lucas wieder auf seine Art in Scene setzt 22. 23,[2] in seinem ganzen Gedankeninhalt auf die Reden von der Wachsamkeit, auf die Bilder vom wartenden Knecht, überhaupt auf Lc. 12, 35 ff., sowie auf den, seit Lc. 12, 54 gleichfalls in's Auge gefassten Gegensatz zurückgreift und so diesem ganzen, grössten Redecyklus von *Λ* zum Abschluss verhilft.

Ein neuer Abschnitt in *Λ* beginnt mit Lc. 13, 31—35 (34. 35 = Mt. 23, 37—39). Hier erscheint Jesus ziemlich am Schlusse seiner galiläischen Wirksamkeit stehend. Mit einem der fragenden Pharisäer geht nämlich Jesus nach Hause (Lc. 14, 1) auf dessen Einladung, die aber hinterlistig gemeint war (14, 2). Der nun folgende Auftritt stand jedenfalls in *Λ*, vgl. Lc. 3. 5 = Mt. 12, 10—12. Lucas aber nimmt jetzt aus der Scenerie 14, 1 Veranlassung, um weitere Redeabschnitte, die auch in *Λ* folgten, anzureihen; dieselben hatte er schon 14, 1 durch *φαγεῖν ἄρτον* vorbereitet und damit als Tischreden charakterisirt; und zwar hat er sie so vertheilt, dass er die erste Partie 8—11 an die, in ihrem Thun nach den folgenden Reden charakterisirten, Gäste, die zweite 12—14 an den Gastwirth gerichtet sein lässt; die dritte aber Mt. 22, 1—14, die Lc. 14, 16—24 in freilich sehr veränderter Gestalt auftritt, wird wieder besonders motivirt durch eine herausfordernde Zwischenbemerkung 15,

1) Köstlin, S. 230 f. — 2) Ewald: Evangelien, S. 293.

die in $\mathcal{A}$ vielleicht indicirt, jedenfalls aber ganz in der Art des Lucas gehalten ist. So ist also aus einer Reihe von Fragmenten, die in $\mathcal{A}$, wofern sie sich schon dort aneinander anschlossen, diese ihre Zusammenordnung nur einer ganz allgemeinen Ideenassociation verdanken, unter der Redaction des Lucas eine langgesponnene Tischunterhaltung am Sabbat geworden. Wie lose die ganze Anknüpfung ist, ersieht man besonders an 12, wodurch eine Rede, die nach 7 blos als Gleichniss zu verstehen ist, in eine buchstäblich gemeinte Tafelordnung verwandelt wird. Auch die Erwähnung der »Hochzeit« 8 weist offenbar auf etwas Anderes hin, als auf das einfache Gastmahl, welches 1 erwähnt war.[1] Auf den, sonst von den Auslegern hervorgehobenen, Anstand von wegen der Höflichkeit wollen wir hier, so wenig als Lc. 11, 37. 38 Gewicht legen. Auf die Parabel von den zum Theil sich entschuldigenden, zum Theil offen widersetzlichen Gästen folgt in $\mathcal{A}$ das Stück Lc. 14, 25—33, handelnd von der erforderlichen inneren Qualification zum Jünger Jesu. Davon sind Mt. 10, 37. 38 blos die Verse 26. 27 aufgenommen. Damit waren eng verbunden die beiden zusammengehörigen Sprüche vom Salz und vom Licht, beide mit Bezug auf die Jünger gesprochen; jeder dieser Sprüche trug eine warnende Beifügung nach sich: wenn aber das Salz dumm wird, wenn nun das Licht Finsterniss wird — was dann?[2] Lucas hat 14, 34. 35 blos das vom Salz, weil 11, 34—36 das andere anticipirt war. Matthäus aber hat 5, 13—15 beide Worte, wiewohl stark alterirt, doch noch in der richtigen Folge behalten.

Wir sind hiermit in denjenigen Regionen von $\mathcal{A}$ angelangt, wo sowohl der Faden, den wir an Lucas für Bestimmung der Reihenfolge dieser Abschnitte haben, immer dünner und unzuverlässiger wird, als auch in dieser zweiten Quelle selbst mehr und mehr nur noch das Bestreben, eine gewisse Sachordnung inne zu halten, als die Ausführung dieses Strebens nachweisbar ist. Wenn Belehrung der Jünger über ihr künftiges Geschick und Opposition Jesu wider den pharisäischen Judaismus zwei Hauptgesichtspunkte waren, um die sich der zuletzt gegebene Stoff ansetzte, so gehören hierher auch Stellen, wie einerseits Mt. 10, 23—25, wovon Lc. 6, 40 nur den mittleren Vers beibehalten hat, und andererseits Mt. 15, 13. 14, wovon Lc. 6, 39 nur die letzte Hälfte hat, ferner Mt. 5, 18 = Lc. 16, 17, Mt. 5, 32 = Lc. 16, 18, sowie auch Lc. 5, 39, welchen vereinzelten Spruch Matthäus ganz übergeht, während ihn Lc. schon 36 durch καὶ τῷ παλαιῷ οὐ συμφωνήσει τὸ ἀπὸ τοῦ καινοῦ vorbereitet. Es wird nun überhaupt schwieriger, die Verarbeitung des Lucas vom Original nach Form und Ausdehnung der

1) Ewald: Evangelien, S. 295. — 2) Ewald: Evangelien, S. 212.

folgenden Stücke zu trennen. Dass nach Lc. 14, 25 die ganze nun folgende Reihe von Sprüchen geredet worden sein soll, als Jesus viele Nachfolger auf seiner Reise bemerkte, ist eine kurze Anknüpfung, die nur wieder dem bei Lucas mehrfach wahrgenommenen horror vacui entstammt ist. Ebenso lose ist 15, 1—3 die, aus dem Folgenden ganz von selbst sich ergebende, gar nichts Neues bietende, Einleitung zu den drei Gleichnissen vom Verlorenen. Die beiden ersten hängen nicht blos dem Sinne, sondern auch der Farbe der Rede nach so unverkennbar zusammen, dass sie Beide auch um des Gebrauchs, der Mt. 18, 12—14 davon gemacht ist, in *Λ* gestanden haben müssen.[1] Gehört aber Sachordnung überhaupt zu dem Charakter von *Λ*, so würde nichts im Wege stehen, das dritte Gleichniss auf dieselbe ursprünglichste Quelle zurückzuführen, wenn nicht die Thatsache, dass Mt. 21, 28—30 jedenfalls in *Λ* stand, es wahrscheinlich erscheinen liesse, dass wir in Lc. 15, 11—32 eine andere und ausgeführte Gestalt der dort gesetzten Anlage vor uns haben.

Einmal in der Erzählung von Gleichnissen begriffen, geht der Verfasser der Redesammlung zu dem Bilde vom ungerechten Haushalter über 16, 1—12,[2] von dem Mt. 6, 24 nur der Schluss Lc. 16, 13 aufgenommen ist. Hier, sich anschliessend an das *ἐν ἐλαχίστῳ πιστὸν εἶναι* 16, 10—12, war wohl auch der ursprüngliche Ort für das, jedenfalls aus *Λ* stammende, Gleichniss Lc. 19, 11—27 = Mt. 25, 14—30, wodurch jener Gedanke commentirt wird. Endlich aber scheint der Faden einer planmässigen Vertheilung und sachlichen Ordnung völlig abzureissen, und Lucas, der bisher stets einen gewissen Pragmatismus darzustellen bemüht war, nur 16, 14 noch einen misslungenen Versuch zu machen, das nun folgende Stück, das mit dem Geize gar nichts zu thun hat, mit dem vorhergehenden dadurch zusammenzubinden, dass er es, als auf die *Φαρισαῖοι φιλάργυροι ὑπάρχοντες* gemünzt betrachtet[3] — aus keinem andern Grund, als weil 15 wirklich an die Pharisäer adressirt, und 14 von Geiz und Reichthum die Rede ist. Wir müssten demnach annehmen, dass im Folgenden die rein aphoristischen Partien von *Λ* beginnen, und so folgen sich denn auch Lc. 16, 16—18 die dicta förmlich agglomeratmässig. Namentlich ist zwischen 17 und 18 keine andere Copula vorhanden, als die allgemein logische des Fortschritts vom genus zur species. Köstlin, der in diesen paar Versen einen geschlossenen Gedankengang erkennen will, braucht doch zwei ganze Seiten, um alle

1) Ewald: A. a. O. S. 297. — 2) Köstlin, S. 219: »Es ist sehr unwahrscheinlich, dass ein Schriftsteller, der so wohl abgerundete und fliessende Reden, wie des Paulus in Athen und Milet verfasst hat, das Gleichniss vom ungerechten Haushalter nebst seinen schwierigen und, was den Zusammenhang betrifft, so undurchsichtigen Zusätzen selbst gebildet.« — 3) Gfrörer: Urchristenthum, II, 1, S. 273.

die Mittelglieder aufzuführen, deren er behufs einer erträglichen Ideenassociation bedarf.[1] Mit Recht hat vielmehr Strauss hier von einem blos lexikalischen Zusammenhang ad vocem νόμος gesprochen.[2] — Aber wir dürfen nur auf das S. 144 f. über die Parallele zu Lc. 16, 16 Entwickelte zurücksehen, um zu bemerken, dass nicht der Zusammenhang von A es ist, dessen Strom hier völlig in Sand verläuft; vielmehr beeilt sich Lucas, der jetzt eben daran ist, die zweite Quelle wieder zuzuschlagen, alle bedeutenderen Stellen der Redesammlung, die er aus irgend welchen Gründen bisher übergangen hatte, nachzutragen, und so werden wir wohl ein Recht gehabt haben, nicht blos S. 145, Lc. 16, 16 = Mt. 11, 12. 13, sondern auch Lc. 16, 17 = Mt. 5, 18 und Lc. 16, 18 = Mt. 5, 32 als an früheren Stellen von *Λ* gelegentlich vorgekommen und hier von Lucas in bedeutend verkürzter Gestalt nachgetragen zu betrachten. — Dann macht zwar das Intermezzo Lc. 16, 16—18 immerhin dem fleissigen Sammler mehr Ehre, als dem gewandten Schriftsteller; um so näher schliesst sich aber in *Λ* selbst Lc. 16, 19—31 an Lc. 16, 15, als an die Ueberschrift der Parabel an; um so geschlossener ist auch, wenn wir von da auf 16, 1—13 zurückblicken, die, in lauter Gedanken über irdischen Reichthum sich fortbewegende, Ideenassociation dieser ganzen Partie von *Λ*, und um so berechtigter erscheint Lucas mit seiner Adresse an die *Φαρισαῖοι φιλάργυροι ὑπάρχοντες* 16, 14. Durch die Abschweifung 16—18 war übrigens Lucas alsbald an einem Punkte angekommen, wo der Weg eines planmässigen Fortschritts völlig auszugehen schien; er blickt daher noch einmal auf den letzten sicheren Ort zurück, auf welchen ihn ein erkennbarer Pragmatismus der Quelle geführt hatte, auf 16, 13. 14. Indem er nun die Stellung von 15—18 gleichsam preisgibt, fügt er jetzt das Gleichniss vom reichen Mann 19—31 an, welches er eigentlich gleich nach 14 hätte bringen sollen. So gut nämlich, als die ausgeführten Gleichnisse Lc. 14, 16—24 = Mt. 22, 1—14 und Lc. 19, 11—27 = Mt. 25, 14—30, kann auch dieses, an *Λ* Lc. 12, 16—21 erinnernde, Bild ursprünglich in dieser parabelreichen Quelle zuerst aufgezeichnet gewesen sein. Der Faden von *Λ* aber ist und bleibt nunmehr für Lucas verloren. Schon 17, 1—4 versucht Lucas geradezu wieder einen Rückweg zu A. Nachträglich bringt er zwar noch mehrere Stellen aus *Λ* an, die aber unter sich so wenig zusammenhängen, als Lucas ihnen einen Zusammenhang zu geben vermag, nämlich Lc. 17, 5. 6 (= Mt. 17, 20). — 7—10. 20—37 (vgl. zu 23. 24 Mt. 24, 26. 27; zu 26. 27 Mt. 24, 37—39; zu 33 Mt. 10, 39; zu 34. 35 Mt. 24, 40. 41). 18, 1—8 (welches Gleichniss um so gewisser aus *Λ* ist, als Lucas, der manchmal, und gerade

1) Evangelien, S. 149 f. 271 f. — 2) Leben Jesu, I, S. 607.

wo er sich freier bewegt (19, 11 Act. 1, 7), gegen ein zu frühes Erwarten der Parusie spricht, diese Parabel unmöglich componirt haben kann[1]). 18, 9—14 (wovon nur der Schlussvers bei Mt. 23, 12 sich erhalten hat). »Beide hier stehende Parabeln werden von Lucas mit kurzen Einleitungen versehen, die über die Zeit und Situation derselben gar nichts anzugeben wissen, sondern sich blos auf ihren didaktischen Zweck beziehen und ganz das Ansehen haben, als sollten hier, ehe mit Vers 15 die mit den übrigen Evangelien Hand in Hand gehende Geschichtserzählung wieder beginnt, diese zwei Stücke noch an einem Orte, wo sie letztere nicht unterbrechen, nachgetragen werden.«[2] Dass aber Lucas, nachdem er schon 17, 1—4 A wieder aufgenommen hat, noch einmal zu Λ zurückkehrt, kann nicht befremden, da ihm noch einiger Stoff auffallen konnte, der schlechterdings vor A Mr. 10, 1 seine Stelle finden musste. Kommt es doch auch sogar nach Lc. 18, 14 noch zweimal vor, dass Lucas auf Λ zurückgreift, zuerst Lc. 19, 11—27 = Mt. 25, 14—30, dann aber Lc. 22, 24—30, welche Stelle schon S. 147 f. erklärt ist. Der Uebergang von Λ zu A ist also im Lucas ein allmäliger, und die Spruchsammlung verlief in ihren letzten Partien in eine Sammlung von Gleichnissen, von welchen einige — wie schon gezeigt — bei Matthäus und Lucas zugleich Aufnahme gefunden haben. Eben desshalb mögen aber auch solche Parabeln, die nur bei Matthäus stehen, wie Mt. 18, 23—35. 20, 1—16. 25, 1—13, ferner Mt. 13, 24—30, die ausgeführtere Parallele zu A Mr. 4, 26—29, und das ursprünglich daneben gestandene[3] Gleichniss Mt. 13, 47—50, ja auch Mt. 13, 44—46 in dieser Quelle ihre Stelle gehabt haben, und Mt. 13, 52 wäre zugleich der passendste Schluss für das ganze Werk, da ja die, auch von Ewald in Λ verlegte,[4] Stelle schon wegen der Eigenthümlichkeit, mit welcher Jesus hier, wie 23, 34 von Schriftgelehrten des Gottesreiches redet, aus Λ sein muss.[5]

§. 11. Quellen des Matthäus und Lucas.

Aber auch, nachdem wir das Gemeinsame aller drei Synoptiker auf A, das der beiden Seitenreferenten auf Λ zurückgeführt haben, bleibt noch eine ziemliche Reihe von Abschnitten im Matthäus und Lucas zurück, die eben nur dem einen betreffenden Evangelium angehören und zur Nachfrage nach etwaigen weiteren Quellen neben A und Λ Veranlassung geben. Wir geben zunächst zwei Tafeln über die, nach Abzug

1) Köstlin, S. 219. — 2) Köstlin, S. 270 f. — 3) Ewald: Evangelien, S. 234. — 4) Evangelien, S. 236 f. — 5) Köstlin, S. 58.

des Gemeinsamen von Dreien oder Zweien noch im Rest bleibenden, Partien.

I. Eigenthümlichkeiten des Matthäus.

1) Die Geburtsgeschichte der beiden ersten Capitel.

2) 3, 14. 15 die anfängliche Weigerung des Johannes, Jesum zu taufen.

3) 4, 14—16. Citat des Matthäus zu der Nachricht A Mr. 1, 21 vom Wohnsitze Jesu in Kapernaum.

4) Aus der Bergpredigt sind ohne Parallelen die Stellen 5, (14.) 16. 17. 19—24. 27. 28. (31.) 33—38. 6, 1—8. 16—18. 34. 7, 6. 15. 21.

5) 8, 17. Das Citat zu Jesu Krankenheilungen.

6) 9, 27—31. Heilung zweier Blinden.

7) In der Instructionsrede fehlen Parallelen zu 10, 5. 6. 8 (b). 23. 25. Davon kommt aber 5. 6. 8 (b). 23. 25 auf Rechnung von *Λ* (S. 145 f.).

8) 11, 28—30. Aufruf an die Mühseligen. Aus *Λ*, von Lucas ausgelassen (S. 147).

9) 12, 5—7. Die den Sabbat nicht brechenden Tempeldiener. Aus A (S. 73).

10) 12, 17—21. Alttestamentliches Citat.

11) 12, 33. 36. 37. Von der Verantwortung für das Wort. Aus *Λ* (S. 149).

12) In der Parabelrede stehen eigenthümlich die Verse 13, 24—30. 36—52: Einige Gleichnisse und das alttestamentliche Citat 35. Aus *Λ* sind die Verse 24—30. 44—50. 52 (S. 157).

13) 14, 28—32. Petrus wandelt auf dem Meer.

14) 15, 12. 13. Die auszurottenden Pflanzen. Ist aus *Λ* (S. 154).

15) 16, 17—19. Petrus erhält die Schlüssel des Himmelreichs.

16) 17, 24—27. Der Stater im Munde des Fisches.

17) 18, 15—20. Kirchenzucht.

18) 18, 23—35. Gleichniss vom unbarmherzigen Schuldherrn. Vielleicht aus *Λ* (S. 157).

19) 19, 11. 12. Von den Ehelosen. Aus A (S. 90).

20) 20, 1—16. Parabel von den Arbeitern im Weinberg. Vielleicht aus *Λ* (S. 157).

21) 21, 4. 5. Alttestamentliches Citat.

22) 21, 14—16. Kinder im Tempel.

23) 21, 28—32. Parabel vom gehorsamen und vom ungehorsamen Sohn. Ist aus *Λ* (S. 155).

24) 22, 1—14. Parabel vom königlichen Gastmahl. Aus *Λ* (S. 153).

25) Aus der Hauptrede gegen die Pharisäer sind ohne Parallelen 23, 2. 3. 5. 8—12. 15—22. 24. Nur der letzte Vers ist sicher aus Λ (S. 150).

26) In der eschatologischen Rede sind ohne Parallelen nur wenige eingeschobene Worte in Cap. 24, ausserdem der Vers 24, 12, vor Allem aber das ganze Gleichniss von den 10 Jungfrauen 25, 1—13 und die Beschreibung des jüngsten Gerichtes 25, 31—46. Das Gleichniss 15, 14—30 ist jedenfalls aus Λ bearbeitet (S. 155); das andere 25, 1—13 vielleicht ebenfalls (S. 157).

27) 26, 1. 2. Leidensweissagung. Kommt nur zum Theil auf Rechnung von A Mr. 14, 1. = Lc. 22, 1. 2.

28) 26, 52—54. Jesus verbietet den Gebrauch des Schwertes.

29) 27, 3—10. Ende des Judas.

30) 27, 19. Die Frau des Pilatus.

31) 27, 24. Das Händewaschen.

32) 27, 51—54. Erdbeben.

33) 27, 62—66. 28. 2—4. Die Wache am Grabe.

34) 28, 9. 10. Die Weiber am Grabe. Ungewiss, wie weit aus A (S. 99).

35) 28, 11—15. Bestechung der Hüter.

36) 28, 16—20. Der Auferstandene in Galiläa. Wahrscheinlich bildete dieser Abschnitt den Schluss von A. (S. 99).

II. Eigenthümlichkeiten des Lucas.

1) Eine, von Matthäus differirende, Vorgeschichte in den beiden ersten Capiteln.

2) 3, 1. 2. Chronologische Studie des Lucas.

3) 3, 10—14. Erweiterung der Rede des Täufers.

4) 3, 23—38. Geschlechtsregister.

5) 4, 16—30. Auftreten Jesu in Nazareth.

6) 5, 1—11. Berufung von 4 Aposteln auf einmal.

7) 7, 11—17. Der Jüngling zu Nain.

8) 7, 36—50. Die grosse Sünderin.

9) 8, 1—3. Jesu Reisebegleitung.

10) 9, 51—56. Reise durch Samarien.

11) 9, 61. 62. Ein Competent um das Himmelreich. Aus Λ (S. 145).

12) 10, 1. 17—20. Aussendung und Rückkehr der 70 Jünger. Wenigstens 17—20 aus Λ (S. 146 f.).

13) 10, 25—37. Gleichniss vom barmherzigen Samariter. Aus Λ (S. 148).

14) 10, 38—42. Maria und Martha.

15) 11, 5—8. Gleichniss vom anhaltenden Gebet. Aus Λ (S. 148).

16) 11, 27. 28. Preis der Mutter Jesu. Aus *A* (S. 149).

17) 12, 13—21. Der Erbstreit. Aus *A* (S. 151 f.).

18) 12, 32. 33 (a). Die kleine Heerde. Aus *A* (S. 152).

19) 12, 35—38. Eschatologische Reden. Aus *A* (S. 152).

20) 12, 41. Frage des Petrus.

21) 12, 47. 48. Der Knecht, der doppelte Streiche leiden muss. Aus *A* (S. 152).

22) 12, 49. 50. Feuer und Taufe. Aus *A* (S. 152).

23) 13, 1—5. Die hingerichteten Galiläer. Aus *A* (S. 152 f.).

24) 13, 6—9. Gleichniss vom Feigenbaum. Aus *A* (S. 153).

25) 13, 10—17. Heilung des contracten Weibes.

26) 13, 22. Reise nach Jerusalem.

27) 13, 31—33. Versuch der Pharisäer, Jesum aus Galiläa zu locken. Aus *A* (S. 153).

28) 14, 1—15. Gastmahl der Pharisäer und Heilung eines Wassersüchtigen. Der Hauptsache nach aus *A* (S. 153).

29) 14, 16—24. Gleichniss von den geladenen Gästen. Der Hauptsache nach aus *A* (S. 153 f.).

30) 14, 28—33. Gleichnisse vom Thurmbauen und Kriegführen. Ist, wie das Vorhergehende und Nachfolgende, aus *A* (S. 154).

31) 15, 8—10. Gleichniss vom verlorenen Groschen. Aus *A* (S. 155).

32) 15, 11—32. Gleichniss vom verlorenen Sohn. Entweder selbst in *A*, oder andere Gestalt eines Gleichnisses in *A* (S. 155).

33) 16, 1—12. Gleichniss vom ungerechten Haushalter. Aus *A* (S. 155).

34) 16, 14. 15. Gegen Stolz und Geiz der Pharisäer. Aus *A* (S. 155 f.).

35) 16, 19—31. Vom reichen Mann und armen Lazarus. Aus *A* (S. 156).

36) 17, 7—10. Warnung vor Lohnsucht. Aus *A* (S. 156).

37) 17, 11—19. Der dankbare Samariter.

38) 17, 20—23. Vom Reiche Gottes. Aus *A* (S. 156).

39) Aus der eschatologischen Rede 17, 23—37 sind ohne Parallele die Verse 25. 28. 29. 32. Aus *A* (S. 156).

40) 18, 1—8. Gleichniss vom ungerechten Richter. Aus *A* (S. 156).

41) 18, 9—14. Gleichniss vom Pharisäer und Zöllner. Aus *A* (S. 157).

42) 19, 1—10. Zakchäus.

43) 19, 11—27. Gleichniss von den anvertrauten Pfunden. Aus *A* (S. 155).

44) 19, 39—44. Jesus weint vor Jerusalem.

45) 22, 24—30. Ein neuer Rangstreit. Der Sache nach aus *Λ* (S. 147 f.).
46) 22, 31. 32. Verwarnung des Petrus.
47) 22, 35—38. Die Jünger sollen Schwerter kaufen.
48) 23, 2—5. Verhandlungen vor Pilatus.
49) 23, 6—12. Sendung zu Herodes.
50) 23, 13—16. Prozess vor Pilatus.
51) 23, 27—31. Rede an die Weinenden.
52) 23, 34. Fürbitte.
53) 23, 39—43. Gespräch mit dem Schächer.
54) 23, 46. Das letzte Wort.
55) 24, 9—12. Die Frauen und die Jünger.
56) 24, 13—49. Der Auferstandene.
57) 24, 50—53. Die Himmelfahrt.

Die aufgezählten Abschnitte vertragen, so weit sie nicht A oder *Λ* angehören, keine Beurtheilung a priori. Aber aus der inneren Analyse beider Evangelien, wie sie §. 12 und §. 13 folgt, sowie aus den Untersuchungen über den Sprachgebrauch §. 19 lässt sich das Resultat anticipiren, dass sowohl bei Matthäus, als bei Lucas die weitaus grösste Masse des aus A und *Λ* nicht abzuleitenden Stoffes auch auf keine weiteren schriftlichen Quellen zurückzuführen, sondern als schriftstellerisches Product der beiden Evangelisten zu betrachten ist. Nur dadurch, dass wir ein nicht unbeträchtliches Quantum des Inhalts beider Evangelien auch als wirkliches Eigenthum des Matthäus und Lucas, als durch ihre Feder zum erstenmal schriftlich gewordenen Stoff anerkennen, entgehen wir ja auch jenem gerechten Bedenken, das sich an die ersten Urevangeliumshypothesen knüpfte: warum schreibt Einer überhaupt, wenn er nur abschreibt? In der That sind von den aufgezählten Abschnitten des Matthäus so zu beurtheilen fast die ganze Vorgeschichte und die Nummern 2. 6. 13. 16. 22. 28—33. 35,[1] von denen des Lucas die Nummern 3. 5—10. 14. 25. 37. 42. 44. 46—57. Bestimmte Spuren kleinerer schriftlicher Quellen lassen sich besonders in den beiden Genealogien nachweisen; eine Quelle von eigenthümlich kirchlicher Färbung bei Matthäus für die Nummern 15 und 17. Auf Rechnung der schriftstellerischen Manier kommt bei Lucas Nr. 2. 20, bei Matthäus Nr. 3. 5. 10. 21. 27.

Unaufgehellt wird bleiben, woher bei Matthäus der Stoff geflossen, der den wesentlichen Inhalt der Bergpredigt Nr. 4 und zum Theil auch

1) Vgl. für die letzten Partien das übereinstimmende Urtheil von Köstlin (S. 84) und Hilgenfeld (Evangelien, S. 105).

der antipharisäischen Rede Nr. 25 bildet. Auf diesen beiden Punkten ist das erste Evangelium eigentlich allein original. Schon Bunsen fand, dass Mt. 23, 2—4 sich an den Ton und die Richtung der Bergpredigt anschliesst, nämlich eben an die, ausser A zu liegen kommende, Substanz derselben;[1] es mag daher leicht ein und dieselbe Quelle an beiden Stellen verarbeitet worden sein.

Ebenso macht bei Lucas der Inhalt der grossen Einschaltung Schwierigkeit und wird niemals in allen Einzelnheiten quellenmässig vertheilt werden können. Während aber wahrscheinlich die zweifelhaften Stücke aus derselben Quelle sind, wie die ganze Umgebung, d. h. aus *Λ*, lässt sich Dies in Bezug auf einzelne Abschnitte aus Cap. 10 (Nr. 14) und Cap. 13 (Nr. 25. 26) schwerlich annehmen; sie müssen daher zum Eigenthum des Lucas gerechnet werden.

Unseren Resultaten zufolge verhält es sich daher mit den synoptischen Geschichtsquellen folgendermaassen:

I. Schriftliche Quellen:

1) Allen drei Evangelien liegt gemeinsam zu Grunde und liefert den Hauptstoff die Quelle A. Verhältnissmässig am ausführlichsten ist sie benutzt von Marcus, am wenigsten von Lucas.

2) Die Redesammlung *Λ*, die in der gleichen griechischen Form von Matthäus und Lucas gebraucht wurde, von Diesem jedoch noch mehr, als von Jenem.

3) Eine unbestimmte, jedoch auf keinen Fall bedeutende, Anzahl kleinerer schriftlicher Aufzeichnungen. Am deutlichsten lassen sich unterscheiden die Genealogien. Man versuchte frühzeitig einen genealogischen Nachweis für die Befähigung Jesu, als Davidssohn aufzutreten; in diesen Versuchen ging man auf Joseph zurück, weil dieselben ebionitischen Ursprungs waren. Ausserdem ist eine andere Quelle erkennbarer Weise verarbeitet in Mt. 5 und 23, eine weitere in der Vorgeschichte des Lucas. Auch in die grosse Einschaltung des Lucas mag Manches aus einem kleinen schriftlichen Aufsatze gedrungen sein, und liessen sich in dieser Beziehung z. B. die beiden Geschichten Lc. 13, 10—17. 19, 1—10 zusammenordnen, da die Abrahamstochter 13, 16 und der Abrahamssohn 19, 9 schwerlich der Conception des Lucas entstammten.[2]

II. Die mündliche Quelle der Ueberlieferung, die bereits in sehr differenter Gestalt anzutreffen war, als unsere Synoptiker sich darnach umsahen. Ihr sind entnommen alle anekdotenartige Einfügungen, die Matthäus und Lucas in den Zusammenhang der ersten Quelle herein-

1) Bibelwerk, I, 4, S. 75. — 2) Köstlin (Evangelien, S. 228 f.), Hilgenfeld (Evangelien, S. 207).

schieben; und zwar nicht blos kleine Dicta Jesu, sondern auch ganze Geschichten, wie die vom Stater bei Matthäus, von der Sendung zu Herodes bei Lucas.

Diese Quellen vertheilen sich folgendermaassen auf die einzelnen Synoptiker:

1) Marcus erklärt sich vollständig unter Zugrundelegung von nur einer Quelle, nämlich von A (vgl. S. 107 ff.).

2) Matthäus legt A zu Grunde, schaltet aus der Tradition und besonderen kirchlichen Strömungen derselben bald einzelne Notizen, bald Redetheile und Geschichten ein, vornehmlich aber unterbricht er den Zusammenhang von A durch kleinere Einschaltungen und grössere Compositionen aus *Λ*. Doch ist gerade die erste und grösste dieser Compositionen, die Bergpredigt, nicht blos aus A und *Λ* zu erklären, sondern fordert noch die Zuhülfenahme einer kleineren, unbestimmbaren Quelle, wie namentlich das Mt. 5 Gesagte zum Theil ein geschlossenes Ganzes gebildet haben mochte, das aber jedenfalls einen viel kleineren Raum einnahm, als jetzt seine, mit Steinen aus A und *Λ* vermischten Trümmer.[1] Die Behauptung Ritschl's, es lasse sich die griechische Originalität der sämmtlichen Quellen des Matthäus nicht halten,[2] ist darauf zu reduciren, dass die hebräische Ursprache sich nur von der Genealogie nachweisen lässt.

3) Lucas, dessen Grundstamm früher Ritschl als blos der Tradition entsprossen darzustellen versuchte,[3] setzt am sichersten schriftliche Quellen voraus. Es fragt sich aber sehr: welche? Dass Lucas unser erstes kanonisches Evangelium gekannt habe, ist schon von Ritschl,[4] Reuss,[5] Ewald,[6] zuletzt noch von Plitt[7] und Weiss[8] mit Entschiedenheit in Abrede gestellt worden. Wer Lucas 2, 39 schreiben konnte, in dessen Horizont war die Vorgeschichte des Matthäus schwerlich gelegen. Wer ein Geschlechtsregister kannte, demzufolge Jesus aus der königlichen Linie Davids stammte, der wird schwerlich geglaubt haben, etwas Besseres zu leisten, wenn er eine Seitenlinie beschrieb. Nirgends in der Composition des Lucas wird sich uns die Nothwendigkeit eines Seitenblickes auf Matthäus erweisen; und schon diese Wahrnehmung genügt vollkommen. Alle Stellen, die Lucas mit Matthäus über A hinaus gemein hat, stammen aus *Λ* und erklären sich in der That auch nur so, da man, wofern Matthäus zu Grunde gelegen hätte, annehmen müsste, dass Lucas den schön geschlossenen Zusammenhang der matthäischen Kunstwerke fast muthwillig durchbrochen hätte, wie

1) Weisse: Evangelische Geschichte, II, S. 39. — 2) Theologische Jahrbücher, 1851, S. 538. — 3) Evangelium Marcion's, S. 276. — 4) A. a. O. S. 273 ff. — 5) Geschichte, S. 191. — 6) Jahrbücher, II, S. 221. — 7) De evangeliorum compositione, S. 6. 12. — 8) S. 78 ff.

ihm denn auch De Wette einen derartigen Zerstörungstrieb förmlich beilegt.[1] Unnatürlich im höchsten Grad wäre es gewesen, wenn Lucas förmlich darauf ausgegangen sein sollte, die schön verbundenen Redecyklen in ihre Elemente aufzulösen, sie in einzelne Spruchfragmente zu zerreissen und dann diesen besondere Veranlassungen anzudichten. Was Köstlin zur Beseitigung des weiteren Anstosses, dass Lucas ganz unmotivirt vielen brauchbaren Stoff aus Matthäus weggelassen haben müsste, beigebracht hat,[2] erklärt die Sachlage nicht rund und bündig, wie überhaupt die ganze Partie des Köstlin'schen Buches, die das Verhältniss des Lucas zu Matthäus bespricht, zu den quälendsten, in endlose Willkür sich verlierenden Experimenten der Tendenzkritik gehört.

Wir fragen noch: warum hat Lucas die Geschichte vom Stater Mt. 17, 24—27 übergangen? warum bleibt Lucas bei Marcus stehen in Erzählungen, wo Matthäus 12, 5—7. 33—37. 16, 17—19. 27. 18, 3. 4. 19, 28. 21, 28—30 Ausführlicheres bietet? warum erzählt er dagegen mit Marcus ausführlicher als Matthäus die Geschichten vom Gadarener, vom Jairus, von der Kindersegnung, vom Blinden zu Jericho? warum erzählt er die Parabel von den Talenten nicht so einfach, wie Mt. 25, 14—30? — Alle diese Beobachtungen haben schon De Wette veranlasst, wenigstens eine kürzere Redaction des Matthäus als Quelle des Lucas anzunehmen;[3] noch weiter geht Meyer, der sich mit der Behauptung hilft, dass Lucas in seinem Verhältnisse zu unserem kanonischen Matthäus mit kritischer Selbstständigkeit zu Werke gegangen sei, dass er den Matthäus überhaupt nur stellenweise herbeiziehe und oberflächlich benutze.[4] Aber in Wahrheit ist Dies blos eine Ausflucht, zu der Meyer genöthigt ist, weil er sich das Verhältniss der zweiten Quelle zu Lucas nicht klar gemacht hat, daher auch nicht im Stande ist, den Grund der Uebereinstimmung zwischen Matthäus und Lucas zu begreifen.

Der lange Streit der Kritiker, ob Matthäus von Lucas, oder Lucas von Matthäus abhängig gewesen ist, ist also auf unserem Standpunkte einfach dahin zu entscheiden, dass weder das Eine, noch das Andere auch nur möglich, geschweige denn wahrscheinlich ist. Die parallelen Darstellungen des Matthäus und Lucas sind, soweit sie gegen einander eine verschiedene Gestalt von A bilden, die Producte zweier von einander unabhängiger Verfasser. Dies zu beweisen wird die Analyse beider Evangelien (§§. 12. 13) hinreichen, wo man keinen Fall wird nach-

1) Einleitung, II, S. 175. — »Vorliebe für das Abgerissene und Unzusammenhängende« —! — 2) Evangelien, S. 178 ff. — 3) Einleitung, II, S. 182. — 4) Zu Marcus und Lucas, S. 217 f.

weisen können, da der Eine in seiner Modification von A vom Anderen beeinflusst gewesen sein muss. Um z. B. den Zusammenhang des Textes fester zu binden, legt Matthäus die 9, 14 erwähnte Frage blos den Johannesjüngern in den Mund; Lucas aber hat ganz dieselbe Absicht in der Combination 5, 33, wo er aber, weniger richtig als Matthäus, blos die Pharisäer als fragende Subjecte hinstellt. Jeder denkt also auf ein besonderes Mittel, die Fugen des Textes enger zu verbinden.[1] Somit kann Annahme einer Abhängigkeit des Matthäus und Lucas von einer gemeinsamen Quelle allein das vorliegende Räthsel lösen, nicht aber die Abhängigkeit des Matthäus von Lucas, oder des Lucas von Matthäus. Wie sollten denn die matthäischen Relationen von der Berufung der ältesten Apostel, von der Predigt in Nazareth, von der Salbung Jesu den ausgeführteren und farbenreicheren Gemälden des Lucas nachgemalt worden sein? Oder wie sollte Lucas seine beiden Instructionsreden aus Mt. 10 gebildet haben? — Alles von Mt. 10, 15 an müsste er weggelassen, dafür aber gleichsam zum Ersatz das Vorhergehende verdoppelt haben! Schlägt sich die Tübinger Kritik nicht dadurch schon selbst, dass sie durch den Pauliner Lucas die matthäischen *πτωχοὶ τῷ πνεύματι* in Arme überhaupt verwandelt, also ebionitisirt werden lässt?

Hauptsache aber ist, dass weder Matthäus im Gegensatze zu Lucas, noch Lucas im Gegensatze zu Matthäus sich als erstes originales, auf Grundlage von blos kleineren Quellen entstandenes, Sammelwerk geltend machen lässt. Jene Behauptung ist bekanntlich von der Tübinger Schule vertreten, am eingehendsten von Köstlin, der die Perikopen des Matthäus als vorher gar nicht verbunden gewesen darstellt in einem Abschnitte,[2] der nicht geschrieben worden wäre, wenn der Verfasser auch nur das Buch Wilke's vorher gelesen hätte. Andererseits hat Gfrörer es versucht, die Schleiermacher'sche Diegesenkritik hinsichtlich des Lucas auf ein einfaches Maass zurückzuführen, indem er den Lucas aus grösseren Quellen, wie aus der Denkschrift über den Täufer[3] entstanden sein lässt und z. B. in Lc. 4, 1—5, 11. 6, 12—7, 10 einen besondern Aufsatz,[4] in 5, 12—6, 11. 7, 11—50 einen zweiten,[5] in 8, 1—21. 9, 1—51 einen dritten[6] entdecken zu können glaubt. Beide Hypothesen aber verlieren sich, sowie sie im Einzelnen nachgewiesen werden sollen, in das Reich der gänzlich uncontrolirbaren und unberechenbaren Phantasie, während die Entstehung der beiden Evangelien auf Grund der zwei, beiden gemeinsamen, Quellen mit einer bis in's Einzelste ungesucht sich darbietenden Sicherheit darzuthun ist.

1) Wilke, S. 391. — 2) Evangelien, S. 74—85. — 3) Urchristenthum, II, 1, S. 103 ff. — 4) A. a. O. S. 120. 123. 130. 135 ff. 182. — 5) A. a. O. S. 184. — 6) A. a. O. S. 195. 228.

Ist somit Matthäus auf keinen Fall zu den Quellen des Lucas zu rechnen, so wird aber auch haltlos Alles, was von Seiten der Tendenzkritik über Quellen und Composition des Lucas vorgebracht wurde. Selbst wenn Matthäus dem Lucas vorgelegen hätte, so wäre es immer noch undenkbar, wie jeder vermittelnde Uebergang zwischen beiden Evangelien fehlen, wie auf Grundlage des einen ein so ganz verschiedenes anderes rein auf dem Wege tendenziöser Bearbeitung entstehen konnte. Die späteren Schüler Baur's begegnen sich darum auch in dem Bemühen, Zwischenglieder einzuschieben, wozu aber der, von Hilgenfeld [1] im Verein mit einer schwer bestimmbaren judenchristlichen Quellenschrift aufgebotene, Marcus am wenigsten ausreicht, da derselbe ja noch weniger Stoffliches bietet, als Matthäus selbst, und sein »milder Petrinismus« so wenig, als der angebliche Ebionitismus des Matthäus, das reiche Material, das Lucas neu hinzubringt, erzeugt haben wird. Mit Recht ist Köstlin daher zur Annahme einer ganz neuen Quellenreihe bei Lucas fortgeschritten [2], und wenigstens auf diesem Punkte des in Rede stehenden kritischen Gebietes hat seine Forschung bleibende Früchte getragen.

Dass nämlich unter den ganz eigenthümlichen Quellen des Lucas — seien es mündliche, seien es schriftliche — meist solche seien, denen wir das südliche Palästina als Heimathsort anzuweisen haben, hat zuerst Köstlin ausgesprochen und in seiner Weise erwiesen.[3] Dahin gehören Stellen, wie die Vorgeschichte mit ihrem judäischen Charakter, dahin gehört, sich anschliessend an die Nachricht des ersten Capitels über den Täufer, die Erweiterung seiner Rede 3, 10—14, ferner das Geschlechtsregister 3, 23—38, die Erzählungen von Maria und Martha 10, 38—42, von Zakchäus 19, 1—10, vor Allen aber die zahlreichen selbstständigen Relationen, womit Lucas den Gang der Leidensgeschichte unterbricht, nicht minder auch die Veränderungen, die er daselbst in A anbringt. So erklärt sich auch am einfachsten die ganz abweichende Darstellung der Auferstehungsgeschichte. Wahrscheinlich gehört hierher auch die Geschichte von der Sünderin 7, 36—50, als eine andere Form der in A nach Bethanien verlegten Salbungsgeschichte; und so mag auch der Jüngling von Nain 7, 11—17 seine Heimath nicht in dem galiläischen Ort dieses Namens, sondern in dem südpalästinensischen Nain gehabt haben, das Josephus nennt,[4] wie denn auch die Notiz 17 ἐξῆλθεν ὁ λόγος οὗτος ἐν ὅλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ beweist, dass dem Lucas das Factum vom judäischen Standpunkte aus erzählt ward.[5] Es

1) Evangelien, S. 154. 208 f. 218. — 2) Evangelien, S. 217—286. — 3) Evangelien, S. 217 ff. 230 ff. — 4) B. J. 4, 9, 4. — 5) Köstlin, S. 231 f. — Hilgenfeld (Evangelien, S. 174) erinnert dagegen an 5, 17. 6, 17, wo ebenfalls schon ganz

ist nun zwar voreilig, mit Köstlin[1] sofort das Vorhandensein eines besondern Reiseberichts über den Zug Jesu durch Samaria, Peräa und Judäa zu statuiren, da die Sprache der einfachen Annahme durchaus nicht im Wege steht, dass der Verfasser des dritten Evangeliums bei einem Aufenthalt in Jerusalem derlei, über A hinausgehende, Notizen gesammelt, vielleicht auch vorläufig aufgeschrieben und später in sein Evangelium verwoben hat. Damit fällt dann auch die, ohnehin wieder an dem dünnsten Spinnengewebe willkürlicher Combinationen lang hingezogene, Hypothese von einem besondern judäischen Evangelium,[2] das schliesslich geradezu mit dem, auf Grundlage des älteren Marcus entstanden sein sollenden, Petrusevangelium identificirt wird,[3] womit so ziemlich alle, mit Sicherheit sich ergebenden, Anhaltspunkte für eine nüchterne evangelische Quellenkritik über den Haufen geworfen werden.

Allein auch auf der entgegengesetzten Seite ist, um die Quellen des Lucas nachzuweisen, viel Unbestimmtes und Haltungsloses vorgetragen worden. So hat unter den Gegnern der Tendenzkritik schon De Wette, der sonst in dem allgemeinen Schema der Evangelienliteratur mit Baur übereinstimmt, ausgesprochen, dass sich Lucas als durchweg freie Bearbeitung des Matthäus auf keinen Fall betrachten lasse; er lässt ihn desshalb die grösseren Stücke, die er vor Marcus voraus hat, aus einer schriftlichen Quelle schöpfen.[4] Welch eine Quelle Dies aber war, und in welchem Verhältniss sie zu Matthäus steht, bleibt unbestimmt. Auf die Spitze aber hat den Gegensatz gegen die Tendenzkritik Ewald getrieben, der den Lucas als blosen Sammler aus sieben Quellenschriften mit geringen eigenen Zuthaten sein ganzes Evangelium zusammenschreiben lässt[5] auf dem Wege einer so rein äusserlichen Bearbeitung, dass dabei das wirklich von Lucas, und nicht aus irgend einer Quelle, Herrührende auf ein, von Hilgenfeld dargestelltes,[6] unglaublich ärmliches Minimum zusammenschrumpft.[7]

Viel einfacher stellt sich das Quellenverhältniss, wenn wir unsere schon gewonnenen Resultate auf Lucas anwenden. Im Ganzen nämlich legt auch Lucas die Quelle A zu Grunde. Da aber diese Quelle einen bestimmten Zusammenhang hatte, so muss Lucas ihren Typus durch Einschalten und Auslassen geändert haben. Was nun die Einschaltungen betrifft, so sind ihre feinkörnigen Bestandtheile besonders in die Leidensgeschichte eingesprengt, und der Bericht von A darnach modi-

Judäa von Jesu Notiz genommen haben soll. Allein an diesen Stellen ist vielmehr der galiläische Standpunkt festgehalten, und nur gesagt, dass selbst aus so weiter Ferne Leute herbeiströmten. — 1) A. a. O. S. 236. — 2) Köstlin, S. 254 ff. — 3) A. a. O. S. 264 ff. — 4) Einleitung, II, S. 182 f. — 5) Jahrbücher, II, S. 219 ff. — 6) Evangelien, S. 35. — 7) Im Uebrigen vgl. Köstlin, S. 247 ff.

ficirt, ihre grösseren Massen dagegen in zwei, besonders aus Λ und judäischen Traditionen gebildete, Abschnitte (vgl. S. 100) vertheilt. Dies zugleich die relative Wahrheit der älteren Ansicht, dass Lc. 9, 51—18, 14 auf einer eigenen Quelle, einer sogenannten Gnomologie, beruhe.[1]

Auch der äussere Umfang der synoptischen Evangelien entspricht ganz dem Quantum der verarbeiteten Quellen. Reuss theilt den synoptischen Text in 124 Sectionen,[2] davon 47 allen Dreien gemeinsam sind, 12 bei Matthäus und Marcus, 2 bei Matthäus und Lucas, 6 bei Marcus und Lucas, 2 bei Marcus allein, 17 bei Matthäus allein, 38 bei Lucas allein stehen. Der kürzeste Text, unser Marcus, hat 67 Sectionen; er ruht auf nur einer Quelle. Matthäus hat 78, weil er mit der ersten Quelle eine zweite combinirt. Lucas aber hat 93, ist somit in Rücksicht auf Mannigfaltigkeit des Stoffs der reichste: dafür benutzt er aber nicht blos die zweite Quelle in ausgedehnterem Maasse, als Matthäus, sondern fügt seiner Erzählung auch mit einer auf Vollständigkeit berechneten Gewissenhaftigkeit sämmtliche grossen und kleinen Reliquien ein, deren er sich als Sammler südpalästinensischer Traditionen bemächtigen konnte.

Am Schlusse dieser Ausführungen angekommen, brauchen wir kaum zu bemerken, wie das ganze Resultat sich durch seine Einfachheit empfiehlt vor den endlosen Ketten, welche die Anhänger des älteren Urevangeliums nicht minder, als auch neuerdings der zuweilen ebenso rein quantitativ zu Werke gehende Ewald und Andere geschmiedet haben aus einer Reihe von Schriften, die lediglich nur einem divinatorischen Herumtasten im Dunkeln ihre rein subjective Existenz verdanken;[3] wie das schon von Köstlin ins Gebiet der Fabel verwiesene[4] »Buch der höheren Geschichte« und etliche andere, auch von Köstlin fingirte, Quellen ganz unter das Gericht des oben (S. 46) von Schleiermacher citirten Spruches fallen.[5] Wir fassen alle die divergirenden Behauptungen eines Urevangeliums, eines Urmatthäus, Urmarcus, einer Spruchsammlung, einer Priorität des Marcus vor Matthäus und Lucas u. s. f. in ein sehr einfaches Resultat zusammen, indem wir einen Urmatthäus in der Gestalt von Λ dem Matthäus, einen Urmarcus in der Gestalt von A dem Marcus vorangehen lassen; alle weiteren Mittelglieder aber sind überflüssig und würden nur als unbekannte Doppelgänger von schon bekannten Quellen und Evangelien erscheinen; sie sind das Product kritischer Doppelseherei und sonstiger Hallucinationen.[6]

1) Marsh, Kühnöl, Eichhorn, S. 600 f. — 2) Geschichte, S. 163. — 3) Hilgenfeld: Evangelien, S. 33—36. — 4) Evangelien, S. 94. — 5) Hilgenfeld: Evangelien, S. 35. 38. — 6) Wilke, S. 408—417.

§. 12. Composition des Matthäus.

Nach dem Verhältniss, das S. 99. 103 f. als zwischen A und Matthäus bestehend erwiesen wurde, kann von einem Plane des Matthäus eigentlich blos in Bezug auf Cap. 5—13 die Rede sein. Vorher gibt er die Vorgeschichte und die Einleitungspartien von A bis 4, 17. Erst jetzt zeigen sich Spuren eigener Disposition. Diese besteht einfach in dem Vorsatze, zuerst ein Muster von Jesu Lehrweise, dann eine Aufzählung von möglichst charakteristischen Thaten desselben zu geben. Er lässt daher den Herrn nur rasch seine ersten Jünger berufen und so viel Volks nach sich ziehen, dass die Bergrede motivirt erscheint, drängt dann die sprechendsten der in A vor und nach der Bergrede erzählten Wunderthaten im achten und neunten Capitel mit wenigen, durch die Quelle bedingten Unterbrechungen, zusammen, [1] um in einem neuen grossen Abschnitt Cap. 10—13 den Gegensatz sich spannen zu lassen, der die letzte Katastrophe bedingt. Es folgt daher die Gründung des Reiches in der Instructionsrede Cap. 10, es folgen die Zweifel des Täufers und die Klagen des Herrn Cap. 11, es folgt die lästerliche Anklage der Pharisäer und Jesu Vertheidigung Cap. 12, und schliesslich Cap. 13 seine, die inneren Gründe der Feindschaft enthüllenden, Gleichnissreden, sammt der Verwerfung in der Vaterstadt.

Damit ist aber die Sachordnung und Disposition vor der Hand zu Ende, wie in siegreicher Darstellung Reuss gezeigt hat. [2] Auch Weiss erkennt an: »So klar und durchsichtig bisher die Anlage unseres Evangeliums, so wenig lässt sich im folgenden Abschnitt dieselbe in ähnlicher Weise verfolgen.« [3] Aber nicht etwa die »Lehre vom Himmelreich« oder dergleichen Etwas folgt nun, denn vom Himmelreich war ja gerade Cap. 13 ex professo schon die Rede, sondern Matthäus stellt nun, ohne ein abstractes Thema im Auge zu haben, die bisher im Reste gebliebenen Hauptmassen des Stoffes zusammen; er wendet sich zurück zu A, welcher Quelle er nun treulich und einfach folgt, bis der grosse Abschnitt, den die Reise Jesu nach Jerusalem auch in A bildet, den Matthäus daran erinnert, in einer weiter ausgedehnten Composition Cap. 18 die, ihm sonst noch zu Gebote stehenden, in frühere Zeit gehörigen, Redestoffe, die er an einzelne Verse von A anhängt, zusammenzudrängen, wie er dann ähnlich Cap. 23—25 thut, wo er A gerade, wo diese Quelle den letzten Lebenstag Jesu zu beschreiben be-

1) Gfrörer, Urchristenthum, II, 1, S. 195: »Von Matthäus 8, 1—9, 33 werden 10 Wunder gleichsam in einem Athem erzählt; voran finden noch kleine Unterbrechungen statt, aber zu Ende jagen sie sich im eigentlichen Sinne des Worts.« — 2) Nouvelle revue, II, S. 38 f. — 3) S. 33.

ginnt, nochmals mit einer grossen Redebildung unterbricht. Auf diese Weise hat er von 21, 1 an das ihm vorliegende Material zu einer sich steigernden und abrundenden Scene verarbeitet.[1] Einen andern Realgrund hat daher auch die Bunsen'sche Eintheilung nicht, die in dem galiläischen Wirken Jesu zwei Hauptmassen unterscheidet, deren zweite mit 14, 13 beginnen soll.[2]

Aus dieser Angabe des Verhältnisses des Matthäus zu seinen Quellen geht hervor, dass von einem das Ganze umfassenden Schematismus bei Matthäus nur in sehr allgemeiner Weise die Rede sein kann. Der Schematismus lag in den Hauptperioden der Wirksamkeit Jesu, mithin auch in der Darstellung von A, schon gegeben vor. Nichtsdestoweniger hat die Realeintheilung, die im ersten Evangelium ohne Zweifel herrscht, vielfache Conjecturen und Dispositionen hervorgerufen. Am geistreichsten hat Delitzsch bekanntlich eine pentateuchische Anlage des Evangeliums durchzuführen unternommen,[3] ein Versuch, der jetzt keiner Widerlegung mehr bedarf.[4] »Wenn der Verfasser ein alter Rabbine wäre und etwa vor vier bis fünf Jahrhunderten gelebt hätte, so würde man solche Einfälle wenigstens als einen Witz des um die Lösung gewisser Räthsel ringenden Geistes geschichtlich merkwürdig finden; jetzt aber sind sie, den Thatsachen gegenüber, die wir kennen, und die bleiben, obwohl der Verfasser sich um sie nicht bekümmert, reine Albernheiten.«[5] Noch unverträglicher mit der Anlage des Matthäus ist es freilich, wenn die Orthodoxie (von Bengel bis auf Stier) zeigen wollte, dass eine Sachordnung gar nicht bei Matthäus statthabe, sondern blose Zeitordnung, wie sogar Schneckenburger,[6] Kaiser[7] und De Wette[8] Alles im Matthäus an einen chronologischen Faden gereiht glaubten — was nur so viel Wahrheit hat, als Matthäus sich von A je länger, je weniger emancipiren kann. Ist doch auch Ols-

1) Weiss, S. 42. — 2) Bibelwerk, I, 4, S. 5. 8. 14. — 3) Neue Untersuchungen über Entstehung und Anlage der kanonischen Evangelien, S. 59 ff. — Hiernach hätten wir laut Mt. 1, 1 eine Genesis 1, 1—2, 15, wo mit der Uebersiedlung nach Aegypten richtig geschlossen wird; Exodus, die von Kindermord, Auszug, vierzig Wüstentagen, Versuchung und Gesetzgebung auf dem Berge erzählt 2, 16—7, 29; Leviticus 8, 1—9, 38 ist besonders an der Geschichte des Aussätzigen 8, 3. 4 zu erkennen; Numeri beginnen mit dem Apostelkatalog 10, 1 und reichen bis 18, 35; Deuteronomium endlich 19, 1—28, 20 beginnt mit der Wirksamkeit πέραν τοῦ Ἰορδάνου und verweist gleich 19, 7 auf Deut. 24, 1. — 4) Vgl. Lücke: De eo, quod nimium artis acuminisque est in ea, quae nunc praecipue factitatur, sacrae scripturae interpretatione, 1853. — Baur: Theol. Jahrb. 1854, S. 235 ff. — Weiss: Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft, 1854, Kritisches Beiblatt, Nr. 3. 1856, Nr. 19. — 5) Ewald: Jahrbücher, III, S. 270 f. — 6) Beiträge zur Einleitung in's N. T. 1832, S. 25 ff. — 7) Ueber die synoptische Zusammenstellung der kanonischen Evangelien, 1828, S. 38. — 8) Einleitung, II, S. 175.

hausen diesmal so verständig gewesen, die vorwaltende Sachordnung im Matthäus zuzugeben.[1] Aber auch die zahllosen langgesponnenen Auseinandersetzungen, womit die Tübinger Schule in jeder, aus ihr hervorgegangenen Schrift das erste Evangelium immer wieder auf's Neue, a priori construiren wollte, dürfen wir jetzt mit Fug und Recht übergehen; wie denn z. B. Köstlin sich das Verständniss der Anlage des ersten Evangeliums versperrt mit der, gänzlich fehlgeschossenen, Behauptung, »dass dem Verfasser für seine Geschichtserzählung noch keine, besonders in chronologischer Beziehung bereits klar und geordnet verarbeiteten Quellen zu Gebote standen,«[2] was er aus der unbestimmten Zeitangabe schliesst, womit doch in der That Matthäus sich nur — einer ihm bereits vorliegenden Reihenfolge der Begebenheit gegenüber — über Wasser zu halten sucht. Ihre treffendsten Wiederlegungen werden solche Willkürhandlungen finden durch die detaillirte Angabe des Quellenverhältnisses und der Quellenbearbeitung, zu der wir jetzt übergehen.

I. Persönliche Vorgeschichte Jesu (1, 1—2, 23).

1) 1, 1—17. Genealogie, von Matthäus aufgefunden und, versehen mit dem besonderen Titel *βίβλος γενέσεως*, an die Spitze gestellt. Der Abschnitt hat Eigenthümlichkeiten, wie *Ἰησοῦς Χριστός, ὁ Δαυὶδ ὁ βασιλεύς*, andererseits aber auch ächt matthäischen Sprachgebrauch, wie *Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός*.[3] Der Ausfall von vier Königsnamen ist, falls er ursprünglich auf einem Versehen beruhen sollte,[4] von Matthäus nicht bemerkt, wahrscheinlicher aber von ihm selbst bewerkstelligt worden,[5] da die Vorliebe für Zahlenverhältnisse (Dreizahl der Versuchungen in der Wüste und in Gethsemane; Siebenzahl beherrscht die Bergrede, das Vaterunser gegen Lucas, und das Gleichnisscapitel; Zehnzahl im Wunderabschnitt Cap. 8 und 9) zu den charakteristischen Eigenheiten des Matthäus gehört.[6] Wenn endlich die Genealogie das davidische Geschlecht Jesu nur durch väterliche Vermittlung darstellt, so kann sie um so weniger ursprünglich von Demselben herrühren, der gleich darauf die vaterlose Abstammung Jesu erzählt.[7] Man hat daher auch die ausdrückliche Hervorhebung des alttestamentlichen Pragmatismus, wie die Andeutung des uneigentlichen Vaterverhältnisses Josephs 16, damit aber auch die ausdrückliche Betonung der Namen Tha-

1) Biblischer Commentar, I, S. 22. — 2) Evangelien, S. 71. — 3) Gersdorf, S. 38—61. — 4) Ewald (Evangelien, S. 169), Meyer (Zu Matthäus, S. 45). — 5) Fritzsche, Paulus, De Wette, Strauss: Leben Jesu, I, S. 142. — 6) Köstlin, S. 29 f. — 7) Strauss (Leben Jesu, I, S. 187), Schwegler (Nachapostolisches Zeitalter, I, S. 250 f.), Baur (Evangelien, S. 583), Meyer (S. 40. 57), Hilgenfeld (Evangelien, S. 46 f.).

mar, Rahab, Bathseba, als typi Mariae, auf die bearbeitende Hand des Matthäus zurückzuführen.[1] — Uebrigens ist die Genealogie hebräischen Ursprungs, nennt daher die Namen überwiegend nicht mit den griechischen Formen der LXX.

2) 1, 18—2, 23 Vorgeschichte, bestehend aus zwei, von Matthäus zuerst verbundenen[2], Traditionen, 1, 18—25 und 2, 1—23. Daher in Sprachgebrauch[3] und Citationsweise (§. 17) so durchaus matthäisch, dass frühere Versuche, die beiden ersten Capitel als nicht ursprüngliche Bestandtheile des Evangeliums zu erweisen,[4] schon aus philologischen Gründen unstatthaft sind und als antiquirt gelten müssen. Da die Annahme, auch dieser Abschnitt habe bereits als eigenes Schriftstück dem Matthäus vorgelegen,[5] mit der beschriebenen Beschaffenheit desselben unvereinbar ist, da ferner die Behauptung, Matthäus habe, wenngleich unwillkürlich, die ganze Geschichte nach seinen dogmatischen Gesichtspunkten selbst gestaltet,[6] mit dem durchaus poetischen, auf volksmässigen Ursprung hinweisenden, Charakter der Erzählung seltsam genug contrastirt: so bleibt nichts übrig, als in unserem Abschnitte das erste Beispiel von selbstständiger schriftstellerischer Gestaltung traditioneller Stoffe durch Matthäus zu erblicken.[7]

II. Messianische Vorgeschichte (3, 1—4, 25).

3) 3, 1—6. A, 1. Der Täufer, dessen Bedeutung, Auftreten und Aussehen Matthäus aus A mittheilt, so jedoch, dass er die Localität als jüdische Wüste näher bezeichnet und die Notiz, der Täufer habe *βάπτισμα μετανοίας* gepredigt, frei umgestaltet in die Angabe des, von A Mr. 1, 15 blos aus Jesu Munde berichteten, Inhaltes *μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*. In der That aber ist allerdings nicht denkbar, dass zwischen dem Thema der Predigten des Vorläufers und des Messias kein Unterschied gewesen sein sollte.[8] Dieser Uebergang, womit Matthäus die Vorgeschichte verlässt, um den Faden von A aufzunehmen (*ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις*) beweist zwar eine Fuge, ist aber selbst völlig unschuldiger Natur[9] und wahrscheinlich aus einem Vorblick auf A Mr. 1, 9 zu erklären.[10]

1) Aehnlich Strauss, Gfrörer, Hilgenfeld: Evangelien, S. 47. — 2) Ewald (Evangelien, S. 172), Köstlin (S. 72 f. 75 f). Was hiergegen Hilgenfeld (Evangelien, S. 48 f.) bemerkt, beweist höchstens, dass Matthäus die Fuge zwischen beiden Fragmenten etwas verwischt hat. — 3) Gersdorf (S. 38—145), Credner (Einleitung, S. 68), Wilke (Urevangelist, S. 644. Neutestamentliche Rhetorik, S. 448), Köstlin (S. 36 f). — 4) Vgl. die Literatur bei De Wette: Einleitung, II, S. 180. — 5) Meyer: Zu Matthäus, S. 66. — 6) Hilgenfeld: Evangelien, S. 53. — 7) Ewald, Köstlin, Bleek: Synopsis, I, S. 131. — 8) Ewald (Evangelien, S. 155), Weisse (Evangelische Geschichte, I, S. 315). — 9) Vgl. Meyer, Bleek: Synopsis, I, S. 140 f. — 10) Vgl. Wilke, S. 642 f. Was Weiss, S. 37 hierüber be-

4) 3, 7—12. Rede des Täufers. A, 2. Die hier unpassende,[1] aber dem Matthäus geläufige, Combination der *Φαρισαῖοι καὶ Σαδδουκαῖοι* beweist die theilweise Ueberarbeitung.[2] Dass Matthäus 7—10 nicht, wie Wilke behauptet,[3] vor Mr. 1, 7. 8 = Mt. 3, 11. 12 hereingeschoben ist, zeigt schon das auf *εἰς πῦρ βάλλεται* 10 zurücksehende und wiederum auf *κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστῳ* vorweisende *ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί*. Auf Rechnung des Matthäus aber kommt die durch *βαστάσαι* statt *λῦσαι* gegebene Differenz des Bildes.

5) 3, 13—17. A, 3. Taufe Jesu. Zwar etwas undeutlich, aber doch so wiedergegeben, dass eine unbefangene Exegese nur in Jesu, nicht in dem Täufer, den Empfänger des Gesichts erkennen darf.[4] Dagegen ist die Notiz von der anfänglichen Weigerung des Täufers 14. 15 aus einer, mit der Geburtsgeschichte correspondirenden, Tradition beigefügt, wie gegenwärtig fast allgemein anerkannt wird[5] und schon aus der matthäischen Diction hervorgeht (*πρέπον, διακωλύειν*; dem Marcus fremde Ausdrücke, wie *πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην*, das nachgefügte, an sich schon nur bei Matthäus stehende, *ἄρτι*).

6) 4, 1—11. A, 4. Versuchung. Die Umständlichkeit der Quelle wird anfangs vermieden. Die Bezeichnung Jerusalems als der *ἁγία πόλις* kommt hier so gut auf Rechnung des Matthäus, als 27, 53. Köstlin's Zweifel an der Aechtheit unsers Stücks[6] hat Hilgenfeld[7] beseitigt.

7) 4, 12—17. A, 5. Anfang der Wirksamkeit in Galiläa. Die Verlegung des Wohnorts nach Kapernaum wird im Gegensatze zu A als etwas Beabsichtigtes hingestellt und benutzt,[8] um das Citat Jes. 8, 23. 9, 1 in freier Reminiscenz einzuflechten.

8) 4, 18—22. A, 6. Berufung der vier ältesten Apostel. Bis hierher geht Matthäus an der Hand von A, weil er, um die Bergrede einzuführen, wenigstens mit einigen Worten der Apostel Erwähnung gethan haben musste.

9) 4, 23—25. A, 15. Summarischer Bericht über Lehrthätigkeit und Krankenheilungen, als Ueberschrift für das zunächst folgende Bild von Jesu Lehr- und Wunderwirksamkeit,[9] insbesondere aber als Einleitung zur Bergpredigt. Dabei liegt A Mr. 3,

merkt, ist dahin zu berichtigen, dass *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις* bei Matthäus nur noch in Parallelstellen (24, 19. 38?), dagegen bei Marcus viermal vorkommt. — 1) Neander (Leben Jesu, S. 78), Bleek (Synopsis, I, S. 147), Wilke (S. 460). — 2) Ewald: Evangelien, S. 157. — 3) Urevangelist, S. 454 ff. — 4) Vgl. Fritzsche, Hilgenfeld, Weisse: Evangelische Geschichte, I, S. 472. — 5) Lücke, Hilgenfeld: Evangelien, S. 57 f. — 6) Evangelien, S. 73. — 7) Evangelien, S. 59. — 8) Hilgenfeld: Evangelien, S. 60. — 9) Weiss (S. 32), Bleek (Einleitung, II, S. 275 f. Synopsis, I, S. 206).

10—12 theilweise zu Grunde; im Ganzen aber hat Matthäus freigebildet, wie der römische Gebrauch von Syrien, die μαλακία u. A. zeigt.[1]

III. Die Bergpredigt als messianisches Programm. A, 17 (5, 1—7, 29).

10) 5, 1. 2. Einleitung. Anstatt blos mit A Mr. 1, 22 zu sagen ἦν γὰρ διδάσκων ὡς ἐξουσίαν ἔχων, gibt Matthäus ein classisches Beispiel von Jesu Lehrthätigkeit.[2] »Er will in einer Gesammtanschauung Alles zusammenfassen, was dazu dienen kann, eine ebenso bestimmte und bezeichnende, als grossartige und inhaltsreiche Vorstellung von der messianischen Bestimmung Jesu, wie dieselbe von seinem Standpunkte aus gedacht werden muss, zu geben.«[3] Die historische Einfassung hiefür und den allgemeinen Stoff findet er in A (vgl. S. 76 f.), welche Quelle er aber erweitert, indem er einzelne Aussprüche aus andern Theilen von A anticipirt, eine noch viel grössere Anzahl aber aus *Λ* und anderen Quellen (vgl. S. 161 f.) einarbeitet, sei es gelegentlich unterbringend, sei es nach innerer Verwandtschaft anreihend.[4] So lässt sich der zuerst von Calvin (der richtig zugleich die Jünger als Angeredete betrachtet) ausgesprochene[5] Gedanke, wornach die Bergrede Mt. 5—7 eine Composition aus vielerlei vereinzelt vorgefundenen Reden Jesu ist, in der That bis in's Einzelne nachweisen. Wie unhaltbar heutzutage die entgegenstehende Ansicht geworden ist, zeigt z. B. die verworrene Auseinandersetzung Meyer's, der aber dennoch theils im Allgemeinen zugeben muss, dass später Gesprochenes absichtlich oder unabsichtlich mit eingewoben sei, theils insbesondere denjenigen Stellen, in welchen Jesus als Messias auftritt, spätere Entstehung zu verleihen, sich genöthigt sieht.[6] Nur ist ihm entgangen, dass dieser messianische Charakter eben der ganzen Bergpredigt des Matthäus in ihrem Unterschiede zu der des Lucas anhaftet. Wie Mt. 4, 23—25 der Inhalt der Lehre Jesu als das Evangelium vom Reich bezeichnet wird, so enthält nun Mt. 5—7 nichts Anderes, als die Predigt von der Gerechtigkeit dieses Reiches, worin Jesus — im Gegensatz zu Moses — der König ist. Die Bergrede hat nämlich allerdings »ihren Mittelpunkt in allem Demjenigen, was Matthäus Jesum in ihr über sein affirmatives Verhältniss zum Gesetz aussprechen lässt.«[7] Davon unzertrennlich ist aber die Erkenntniss, dass Matthäus die Bergrede nicht blos erweitert — was auch Baur anerkennt — sondern überdies, dass er ihr ein, von der historischen Bergrede specifisch verschiedenes, Thema gegeben hat. Nur in dieser, nicht

1) Ewald: Drei Evangelien, S. 209. — 2) Wilke, S. 627. — 3) Baur: Evangelien, S. 456. — 4) Bleek: Synopsis, I, S. 222 ff. — 5) Opera, ed. Amstel. VI, S. 64. — 6) Zu Matthäus, S. 192. 194. — 7) Baur: Evangelien, S. 456. 588.

aber in der Gestalt von A, taugte die Bergrede als Programm zu demjenigen Evangelium, welches das Verhältniss Jesu zum alten Bunde nach allen Seiten darzustellen unternimmt. Aber nicht blos erweitert, auch versetzt hat Matthäus die Bergpredigt, indem er sie aus dem späteren Zusammenhang von A an den Anfang des Auftretens Jesu vorrückte. Auch Baur hat diese Absicht wohl bemerkt, »die Bergrede ganz in den Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu zu stellen;« wie überhaupt von bedeutenderen Auslegern fast blos Meyer noch die Anticipation leugnet. [1] Daraus ging aber hinsichtlich des Auditoriums die weitere Schwierigkeit hervor, dass die Jünger, denen die Rede in A gegolten hat, weil im Context des Matthäus noch gar nicht erwähnt, nicht die eigentlichen Zuhörer sein konnten, sondern vielmehr die unmittelbar vorangehenden ὄχλοι Mt. 4, 25. 5, 1. 7, 28 die Rede motiviren, als wären sie in Folge der wunderbaren Thaten, von denen doch Matthäus erst nach der Bergpredigt bestimmten Bericht thut, [2] Jesu auf den Berg gefolgt. Aber sowohl in diesem Berge selbst (Mr. 3, 13), als auch in der Art, wie 5, 2 doch noch die μαθηταί hereinspielen, zeigen sich die Spuren der richtigen Situation, welche bei Matthäus durch das Bestreben, den Herrn vor möglichst bedeutendem Auditorium sein Programm aufstellen zu lassen, um so natürlicher zurücktritt, als ja Jesus überhaupt erst vier Jünger hat. Am besten hat Hilgenfeld das Widerstreben des Inhalts der Rede gegen ihre historische Einfassung auseinandergesetzt. [3] Dem Matthäus gehört also Disposition und Ideenassociation an, Jesu dagegen die einzelnen Apophtegmata, die den Schematismus ausfüllen. Man sollte doch endlich einsehen, dass gar nichts damit gewonnen wäre, wenn wir auch den ganzen Inhalt von Mt. 5—7 als bereits in irgend einer Quelle gegeben nachweisen könnten, da unsere Rede in diesem Falle, weil ja doch kein Ohrenzeuge im Stande gewesen wäre, eine so lange Reihe von Sentenzen zu behalten, deren jede für sich den Hörer schon ganz in Anspruch nimmt, nur um so sicherer eine Composition, diesmal aber irgend eines Quellenschriftstellers, wäre. [4]

11) 5, 3—12. Die Makarismen. Hier beginnt ein kunstvoll gearbeitetes Redestück, das Matthäus an die Stelle des Anfangs der Bergrede in A rückte. Die vier Seligkeitssprüche wurden zunächst auf die bedeutsame Siebenzahl gebracht, [5] indem aus einer grösseren Menge von überlieferten Sprüchen Jesu von der Art (vgl. Lc. 11, 28) eine passende Gradation gebildet wurde, die in dem, aus A angefügten, längeren Spruche 10—12 nicht sowohl gipfelt, als vielmehr den Uebergang

1) Zu Matthäus, S. 191 f. — 2) Wilke, S. 618 f. — 3) Evangelien, S. 61. 65 f. — 4) Weisse: Evangelische Geschichte, II, S. 29. — 5) Ewald (Evangelien, S. 210), Köstlin (S. 50).

von den abspringenden Schlagwörtern zum gewöhnlichen Redefluss findet.[1] Zugleich werden die speciell an die Jünger gerichteten Sätze in allgemeine Sentenzen verwandelt (aus ὑμετέρα wird αὐτῶν), und ihre sachliche Einheit sehr verallgemeinert.[2] Mehr noch zeigt sich die bearbeitende Hand des Matthäus in gewissen Zusätzen,[3] wozu nicht blos 6 τὴν δικαιοσύνην, 10 ἕνεκεν δικαιοσύνης, sondern vor Allem 3 die Exegese der ענוים als πτωχοὶ τῷ πνεύματι gehört,[4] wozu Ritschl's treffende und ausreichende Argumentation zu vergleichen ist.[5] Einen späteren Zusatz aber kann Hilgenfeld nur desshalb daraus machen, weil er nun einmal bisher gegen die secundäre Gestalt des Matthäus überhaupt seine Augen verschlossen hat.[6] Wenn frühere Zeugen das τῷ πνεύματι nicht zu lesen scheinen, so beweist Dies nur, dass die Fassung des Lucas für die ursprünglichere zu halten ist.

12) 5, 13—16. Licht und Salz. Hier sind Stellen aus Λ und A mit eigenthümlichen Traditionen verschmolzen; nämlich Λ Lc. 11, 33. 14, 34. 35 (vgl. S. 149. 154); aber auch A bot Mr. 4, 21 = Lc. 8, 16 wenigstens den leitenden Gedanken der Rede vom Licht, und das Wort vom Salz hat sich ebenfalls in A Mr. 9, 49. 50 erhalten.[7]

13) 5, 17—20. Principielle Stellung Jesu zum Gesetz. Aus Λ ist hier blos die, sachlich hergehörige, Erklärung über die ewige Dauer des Gesetzes, wohl in freier Wendung (vgl. Lc. 16, 17), angebracht worden; im Uebrigen aber treten hier und im folgenden Abschnitt die Spuren jenes S. 163 erwähnten Tractates zu Tage, der sich mit der Stellung Jesu zum mosaischen Gesetz zu schaffen machte.

14) 5, 21—48. Sieben Beispiele wahrer Gesetzeserfüllung, aus A, Λ und anderen Traditionen zusammengestellt: 21—26, Mord. Hier ist dem Hauptauspruch noch ein verwandter aus Λ Lc. 12, 58. 59 angehängt, aber nicht ohne dass dem natürlichen Sinn des allein bei Lucas angemessenen Wortes Gewalt geschieht.[8] — 27—30, Ehebruch. Dem Schlagwort ist gleichfalls, und sehr passend, ein Fragment aus A Mr. 9, 43. 45. 47 = Mt. 18. 8. 9 beigefügt.[9] — 31. 32, Ehescheidung. Der Ausspruch ist entnommen aus A Mr. 10, 2—12 = Mt. 19, 3—9,[10] bei Lc. 16, 18 blos gelegentlich an einen allgemeinen

1) Bleek: Synopsis, I, S. 237. — 2) Bleek: Synopsis, I, S. 228. — 3) Ewald (Evangelien, S. 211), Köstlin (S. 66), Bleek (Synopsis, I, S. 228 f.) — 4) Bleek: Synopsis, I, S. 232. — 5) Evangelium Marcion's, S. 237 ff. — 6) Evangelien, S. 61 f. — 7) Nicht aber umgekehrt, wie Weiss (S. 65) meint. — 8) Pott, Kühnöl, Gratz, Neander (Leben Jesu, S. 397. 566), Bleek (Synopsis, I, S. 263). — 9) Dass gleichwohl das Wort bei einer andern Gelegenheit gesprochen worden sei, s. Olshausen, Neander: Leben Jesu, S. 397. — 10) Deutlicher wie hier, kann die schriftstellerische Methode nicht wohl erkannt werden. Denn wenn Jesus hier bereits seine Ansicht über Ehescheidung ausgesprochen hätte, wäre der Streit hierüber Mt. 10

Ausspruch über das mosaische Gesetz angeknüpft. Matthäus hingegen hat dem Worte, das ursprünglich in derselben absoluten Allgemeinheit geredet war, wie alles Uebrige in diesem Zusammenhange, die Clausel *παρεκτὸς λόγου πορνείας* hinzugefügt.[1] — 33—37, Schwören. — 38—41, Vergeltungsrecht. Hier kehrt Matthäus bereits zu der Bergrede von A Lc. 6, 29 zurück. — 42, vom Mein und Dein. Dass hier bei Matthäus Etwas ausgefallen ist (*ἠκούσατε ὅτι ἐρρήθη οὐ κλέψεις, ἀποδώσεις δὲ τὸ ἱμάτιον τῷ πτωχῷ*, vgl. Exod. 20, 15. Deut. 24, 3 und *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν*) geht aus Ewald's treffender Erörterung der Stelle hervor.[2] Daran schloss Matthäus das Stück A Lc. 6, 30 an. — 43—48, Feindesliebe, aus A Lc. 6, 27. 28. 32. 33. 35. 36 gebildet. Dabei ist alles vom Leihen Gesagte ausgelassen, wesshalb Lc. 6, 34 gar keine Vertretung findet.

15) 6, 1—7, 12. Sieben rechte Tugendmittel,[3] gleichfalls aus A, *Λ* und der Tradition zusammengestellt: 6, 1—4: Almosen. — 6, 5—15: Gebet; dem Hauptausspruch wurde angefügt aus *Λ* Lc. 11, 1—4, jedoch auch hier die Fünf- oder Sechszahl der Bitten durch eine Hinzufügung auf die Siebenzahl gebracht;[4] und aus A Mr. 11, 25, welche Bemerkung aus sachlichen Gründen wegen 12 herbeigezogen ward.[5] — 6, 16—18: Fasten. — 6, 19—34: Unabhängigkeit von pecuniären Sorgen. Dieser Abschnitt ist zusammengesetzt[6] aus *Λ* Lc. 12, 33. 34 = Mt. 19—21, woran sich anschliesst Mt. 22. 23, aus *Λ* Lc. 11, 34—36 verkürzt und abgerundet; ferner Mt. 24 aus *Λ* Lc. 16, 13 und Mt. 24

2—12 nicht denkbar. So Pott, Eichhorn, Kühnöl, Olshausen, Bleek, Köstlin, S. 47. Vgl. auch Harless: Die Ehescheidungsfrage, 1860, S. 30 f. Aber Mt. 5, 31. 32 wird auch nur dann, wenn man sich der späteren vollständigeren Stelle Mt. 19, 3—9 erinnert, verständlich, wie Jesus seine Ansicht als eine Auslegung von Deut. 24, 1—4 der falschen pharisäischen Ausbeutung der Stelle entgegensetzen kann. Vgl. Harless, S. 12: »Was man aus unserer Stelle (Mt. 5, 31. 32) nicht ermitteln kann, ist die Auskunft auf die Frage, wie sich denn das von Christus Exponirte als Wille Gottes aus dem Gesetz ergebe.« »Wir wären auf unsere eigenen Gedanken und Erklärungen verwiesen, wenn nicht ein bei anderer Gelegenheit gesprochenes und anderwärts berichtetes (Mt. 19. Mr. 10) Wort Christi uns vollkommenen Aufschluss über die Meinung des Herrn gäbe.« Auch Paulus (1. Cor. 7, 10) kennt daher den Ausspruch Christi nicht in der Form der später componirten Bergpredigt, sondern in der ursprünglichen von A. Vgl. Harless, a. a. O. S. 11. Auch das *ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι* und Anderes ist durchaus nur durch Mt. 19, 9 verständlich. Vgl. Harless, S. 14. 37. — 1) Vgl. Bleek (Synopsis, I, S. 272), Weisse (Evangelische Geschichte, I, S. 562 f.), Weiss (S. 67), Köstlin (S. 108), Ritschl (Altkathol. Kirche, S. 44). — 2) Jahrbücher, I, S. 132. Drei Evangelien, S. 217. — Vgl. Köstlin, S. 50. — 3) Ewald: Jahrbücher, I, S. 132 f. Evangelien, S. 218. — 4) Die Ursprünglichkeit bei Lucas anerkannt von Schleiermacher, Sieffert, Olshausen, Neander, Bleek: Synopsis, I, S. 299. — 5) Bleek: Synopsis, I, S. 309. — 6) Neander, Bleek: Synopsis, I, 312.

—33 aus Λ Lc. 12, 22—31. Mt. 34 ist Zusatz, da der Abschnitt passender mit Lc. 31 = Mt. 33 schliesst[1]. — 7, 1—5: Kein Splitterrichten. Auch hier kehrt das fünfte Glied wieder zur Bergpredigt von A Lc. 6, 37. 38 (welcher Vers, ursprünglich von der Mildthätigkeit handelnd, von Matthäus in einen andern Zusammenhang gebracht wird) 41. 42 zurück. — 7, 6: Vorsicht in der Mittheilung, ein Ausspruch, dessen erste Veranlassung leider nicht zu erkennen ist[2]. — 7, 7—11: Anhaltendes Streben und Beten; aus Λ Lc. 11, 9—13. — 7, 12: Allgemeiner Schluss, aus dem früheren Zusammenhang der Bergpredigt in A Lc. 6, 31 hierher gesetzt.[3]

16) 7, 13—27. Schluss der Bergrede, bestehend zuerst aus einer Anzahl von passend ausgelesenen paränetischen Stücken aus Λ Lc. 13, 24—27 = Mt. 13. 23 und der Bergpredigt von A Lc. 6, 43—45 = Mt. 16—20, welche Stelle aber durch die Beziehung, die ihr Matthäus zu den falschen Propheten gibt, mannigfach modificirt erscheint; namentlich ist Mt. 19. 20 Zusatz;[4] A Lc. 6, 46 = Mt. 21; A Lc. 6, 47—49 = Mt. 24—27; so dass die Selbstständigkeit am grössten ist Mt. 13—15. 19—23, wo übrigens 22. 23 Bearbeitung von Λ Lc. 13, 25—27 ist.[5]

17) 7, 28. 29. Schlussformel, von Matthäus gebildet aus A Mr. 1, 22 = Lc. 4, 32, wiewohl freilich nach einer so langen, gegen die Pharisäer gerichteten, Rede, weder eine besondere Bemerkung über die Art, wie er predigte, noch die Erklärung, dass er anders, als die Pharisäer predigte, recht am Platze ist.[6]

IV. Bild von Jesu Wunderwirksamkeit (8, 1—9, 34).

Zusammenstellung einer Reihe von Wunderthaten aus verschiedenen Partien von A.[7]

18) 8, 1—4. A, 10. Heilung eines Aussätzigen. Den Erfolg der Sache hat Matthäus ganz weggelassen, und folgerichtig hätte er diese Methode des Auslassens auch auf das Verbot 4 ausdehnen sollen (§. 27). Wie das Folgende zeigt, sind die Verse 2—4 in den Zusammenhang von A eingeschoben; Matthäus will die Rückkehr vom Berg nach der Stadt ausfüllen und setzt darum hierher das ohnehin ausgelassene Wunder vom Aussätzigen, dessen Scene er zugleich in's offene Feld verlegt. Eine gewisse Willkürlichkeit, womit Matthäus diese Perikope hier

1) Bleek: Synopsis, I, S. 323. — 2) Bleek: Synopsis, I, S. 326. — 3) Die alleinige Angemessenheit dieser Stellung bei Lucas haben alle besonnenen Ausleger anerkannt von Maldonatus bis Ewald (Evangelien, S. 218. 222) und Bleek (Synopsis, I, S. 330). — 4) Bleek: Synopsis, I, S. 334. 336. — 5) Bleek: A. a. O. S. 338. — 6) Wilke, S. 626. — 7) Baur: Evangelien, S. 592 f.

einrückte, berechtigt aber noch lange nicht zu der Vermuthung, dass er einer anderen Quelle, als A, gefolgt sei.[1]

19) 8, 5—13. A, 18. Heilung des Sohnes des Hauptmanns von Kapernaum. Eingeschoben sind hier 11 und 12 aus einem Stücke von Λ,[2] dessen Anfang Matthäus oben im Schlusse der Bergrede hatte (7, 13. 22. 23); vgl. Lc. 13, 28. 29. Schon um dieser Einschaltung willen kann nicht der ganze Abschnitt aus Λ sein.[3]

20) 8, 14. 15. A, 8. Heilung der Schwiegermutter des Petrus. Hier beginnt bei Matthäus, der nun Wunder erzählen will, die Nachlese aus A mit Mr. 1, 29—31. Die Abhängigkeit ist evident. Am Anfang ist der Bericht zusammengezogen, so dass Jesus gleich beim Eintritt die Kranke sieht (vgl. dagegen Mr. 30. 31). Während κρατήσας τῆς χειρός bei Marcus auf eine plastische Weise die Geberde ausdrücken soll (vgl. 5, 41. 9, 27), fasst Matthäus es als Medium der Heilung, wie 8, 3, verwandelt es daher in ἥψατο τῆς χειρὸς αὐτῆς, worauf das Fieber auch augenblicklich weichen muss. Aus ἤγειρεν αὐτήν macht er ἠγέρθη, was den Uebergang zur Bedienung bilden soll, welcher Gegendienst dann auch αὐτῷ (für αὐτοῖς) geleistet wird.[4]

21) 8, 16. 17. A, 8. Krankenheilungen am Abend. Warum die Kranken erst ὀψίας γενομένης gebracht werden, ist nur aus Marcus (vgl. S. 114) zu ersehen. Dieser Pragmatismus schliesst jedenfalls fester, als der von Hilgenfeld vorgeschlagene, dass die Mahlzeit Mt. 8, 15 bis Sonnenuntergang gewährt habe.[5] Ebenso verhält es sich mit der falschen Stellung von πάντες und πολλοί (vgl. Mr. 1, 32. 33).[6] Uebrigens verkürzt Matthäus die Stelle und setzt das Citat Jes. 53, 4 ein, um dessetwillen er vorher die κακῶς ἔχοντες den Dämonischen nachgestellt hatte. Die Abbreviatur am Ende war nothwendig, da Dasselbe, worauf Jesu Reise nach A Mr. 1, 35—39 = Lc. 4, 42—44 erst ausgehen soll, schon anticipirt ist vor der Bergpredigt.[7] Ebendesshalb verlässt nun auch Matthäus den Faden von A an dieser Stelle, um ihn dort wieder aufzunehmen, wo A Mr. 4, 35 die nächste Reise erzählt wird.[8]

22) 8, 18—22. Zwei Petenten um das Himmelreich. Der Mangel aller Verbindung mit dem Vorigen, den Köstlin[9] und Hilgenfeld[10] bemerken, rührt einfach daher, dass Matthäus, um das viele Hin- und Herziehen zu vermeiden und zu keiner, seine Disposition kreuzenden, Weitschweifigkeit verleitet zu werden, die Abreise von Kapernaum A Mr. 1, 35, die er jetzt eigentlich erzählen sollte, mit der

1) Gegen Weiss, S. 76. — 2) Plitt: De compositione, S. 14. — 3) Aehnlich Weisse: Evangelienfrage, S. 158. — 4) Weiss, S. 654. — 5) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1862, S. 9. — 6) Weiss, S. 37. — 7) Wilke, S. 607. — 8) Wilke, S. 628. — 9) S. 78. — 10) Evangelien, S. 68.

späteren 4, 35 zusammenwirft,[1] aber nur um aus Δ Lc. 9, 57—60 ein Stück einzuschieben,[2] das hierher nicht gehört, da Jesus sich dem Volke vielmehr entziehen will, wie bei seiner Hast auch das Wort 21 übel angebracht ist, und seine Erklärung 20 erst für eine spätere Situation passt.[3] Warum Matthäus einen dritten, in Δ Lc. 9, 61. 62 sich anschliessenden, Fall ausliess? Siehe §. 28.

23) 8, 23—27. A, 22. Jesus im Sturm schlafend. Den Bericht von A setzt Matthäus in's Wunderbarere um, indem er Jesum noch liegend die Strafworte an die Jünger sprechen, dann erst aufstehen und das Meer stillen lässt — was Meyer nicht hätte misskennen sollen.[4]

24) 8, 28—34. A, 23. Die Gadarenischen Besessenen. Wir sehen hier ab von dem μακράν, was, wenn es nicht auf einem alten Schreibefehler beruht,[5] als ein unrichtiges Surrogat für ἐκεῖ zu betrachten ist. Den einen Tobenden A Mr. 5, 2 = Lc. 8, 27 verdoppelt Matthäus grundsatzmässig (§. 16) und gibt die Sache nur compendiarisch und ohne den Schluss, denn dass πᾶσα ἡ πόλις Jesu entgegengekommen sei 34, ist bloser Reflex der Nachricht von A, wornach der Geheilte auf Jesu Geheiss καθ' ὅλην τὴν πόλιν (Lc. 8, 39) oder ἐν τῇ Δεκαπόλει (Mr. 5, 20) das Wunder verkündet hat.[6] Alle Verkürzungen haben übrigens ihren Grund darin, dass die allzu individuellen, nur auf den Einen berechneten, Züge im Matthäus wegfallen müssen.[7] Das πρὸ καιροῦ 29 fliesst aus einer Eigenthümlichkeit des Matthäus, der die Parusie als den Tag der Zerstörung aller letzten Hoffnungen der Dämonen betrachtet.[8]

25) 9, 1—8, A. 11. Heilung eines Paralytischen. Aus dem bisherigen Zusammenhang von A nimmt Matthäus blos noch den Anfang καὶ ἐμβὰς εἰς τὸ πλοῖον διεπέρασε (Mr. 5, 21) auf, greift dann aber auf eine frühere Stelle von A zurück, um, wie er die beiden Auszüge A Mr. 1, 35. 4, 35 identificirt hatte, nun auch in einem Zuge zu erzählen, was sich nach beiden Rückkunften ereignet hatte, und so ein möglichst sprechendes Bild von Jesu Wirken in Kapernaum zu geben;[9] er verfährt auch hier beständig abkürzend (z. B. die Manier des Hereinbringens, die Marcus nach Hilgenfeld erfunden haben soll[10]), zum Theil aber auch zusetzend, wie in 8.[11] Die Schlussformel A Mr. 2, 12, man habe so etwas noch nie gesehen, wandelt Matthäus in eine, aus 6 gebildete, Doxologie um, weil der Ausdruck von A, nach

1) Volkmar: Religion Jesu, S. 373 f. — 2) Ewald (Evangelien, S. 238), Plitt (De compositione, S. 14). — 3) Wilke, S. 620. — 4) Zu Matthäus, S. 208. — 5) Wilke, S. 514. — 6) Wilke, S. 613. — 7) Reuss: Nouvelle revue, II, S. 24. — 8) Ewald: Evangelien, S. 241. — 9) Volkmar: Religion Jesu, S. 374. — 10) Evangelien, S. 129. — 11) Ewald: Evangelien, S. 199.

den früher in Kapernaum schon geschehenen Wundern, besonders nach Matthäus 8, 5—13, im Matthäus unstatthaft ist.[1]

26) 9, 9—17. A, 12. Berufung des Matthäus und Gastmahl. Matthäus hat wieder bedeutend verkürzt, dafür aber das Citat Hos. 6, 6 eingefügt und an der Stelle des unbekannten Levi einen Namen aus der Liste der Zwölf gesetzt — was jedenfalls viel denkbarer, als die umgekehrte Annahme Derer, die in Marcus den abhängigen Text erblicken.[2] Als Angeredete bezeichnet Matthäus 14 mit Recht die Johannesjünger, die auch Mr. 2, 18 erwähnt werden, da καὶ ἔρχονται dort nicht heissen kann: man kam.[3] Dieser Frage fügt Matthäus, dem Sinne der Antwort nicht angemessen, ein πολλά bei.[4]

27) 9, 18—26. A, 24. Das Töchterlein des Jairus und die Blutflüssige. Matthäus fasst jetzt den Faden von A, indem er ihn an früherer Stelle fallen lässt, dort wieder auf, wo er 9, 1 verlassen war, erzählt aber die, absichtlich auf den Schluss der Wunderberichte aufgesparte, Todtenerweckung ungenau und compendiarisch, wie schon aus dem εἰσελθών 18 vgl. 10, und aus dem ἄρτι ἐτελεύτησεν hervorgeht. Da hiernach das Kind schon anfangs gleich todt ist, wurde die weitere Sendung aus dem Hause des Jairus als überflüssig weggelassen. Andere Abbreviaturen sind durch den Umstand bedingt, dass Jesus hier von Haus zu Haus, nicht aber vom See her durch das Volksgedränge, wie in A, den Weg macht. Weil aber die Verlängerung der unterwegs statthabenden Scene eben durch dieses, nicht erwähnte, Volksgedränge, motivirt war, musste auch die Geschichte von der Blutflüssigen bedeutend verkürzt werden. Endlich tritt auch der eigenthümliche Gesichtspunkt von A, wornach Jesus möglichst alles Aufsehen vermeiden will, zurück.[5]

28) 9, 27—31. Zwei Blinde. Am Ende eines Abschnittes angekommen, fügt Matthäus im Vorblicke auf 11, 5 noch zwei, zur Vorbereitung erforderliche, Wundergeschichten an.[6] Zuerst die von den beiden Blinden (vgl. 11, 5 τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν), deren Herkunft schwer zu bestimmen ist. Wilke,[7] Gfrörer,[8] Bleek[9] und Weiss[10] vermuthen eine zweite Form der aus A stammenden Erzählung Mt. 20, 29—34, wie auch beide Berichte sich auffallend berühren, sonderlich in der Anrede an Jesus als υἱὸς Δαυίδ, was aber freilich an eine so frühe Stelle des Lebens Jesu, wie hier bei Matthäus, nicht passt (§. 27), während in der späteren Epoche, der Mt. 20, 29—34 angehört, das Verbot Mt. 31 nicht mehr begreiflich ist. Dieses kommt Mr. 8, 26 zum letz-

1) Wilke, S. 608. — 2) Wilke, S. 532 f. — 3) Gegen Wilke (S. 678), Weisse (Evangel. Geschichte, I, S. 482). — 4) Weiss, S. 49 f. — 5) Wilke, S. 533 f. 609 f. — 6) Wilke, S. 629. — 7) Urevangelist, S. 683. — 8) Urchristenthum, II, 2, S. 21 f. — 9) Synopsis, I, S. 405. — 10) S. 76 f.

tenmal vor, und so hat Köstlin's Meinung, unsere Erzählung sei aus Mr. 8, 22—26 entstanden,[1] ebensoviel Wahrscheinlichkeit für sich, wie die Wilke'sche. In Wahrheit ist unser Bericht, man mag ihn fassen, wie man will, historisch unbegreiflich, da in die Zeit von Mr. 8, 22—26 nicht der Davidssohn, in die Zeit von Mt. 20, 29—34 nicht das Verbot passen will: er ist also schriftstellerische Composition des Matthäus.

29) 9, 32—34. A, 19. Die Anklage der Pharisäer auf dämonisches Bündniss. Da Mt. 12, 22—24 dieselbe Sache erzählt wird,[2] verdankt unsere Partie ihre Existenz nur dem Vorblick auf 11, 5 κωφοὶ ἀκούουσιν,[3] zugleich wohl auch auf die unmittelbar folgende Instructionsrede, wo 10, 25 der Hausvater Beelzebul heisst.[4] Unterbrochen wurde sie daher, sobald diese Pointen angebracht waren, alsbald, zumal da der weitere Fortgang viel besser in den Zusammenhang des folgenden, der Darstellung des Gegensatzes gewidmeten, Abschnitts passte.[5]

V. Der Gegensatz (9, 35—13, 58).[6]

30) 9, 35—10, 42. A, 16, 26, 65. Instructionsrede an die Zwölf. Zu Beginn des neuen Abschnittes 9, 35 wird zunächst 4, 23 wiederholt und mit A Mr. 6, 6 combinirt; darauf folgt 9, 36, aus A Mr. 6, 34 gebildet; daran schliesst sich 9, 37. 38 aus *Λ* Lc. 10, 2.[7] Von hier an ist die ganze Rede, wie schon Bleek[8] und Kern[9] richtig bemerkt haben, in der Weise des Matthäus zusammengearbeitet, theilweise aus der Rede A Mr. 6, 7—13 = Lc. 9, 1—6, theilweise aus der andern *Λ* Lc. 10, 1—12, theilweise aus den Abschiedsreden A Mr. 13, 9—13. Im Einzelnen ist Mt. 10, 1 aus A Mr. 6, 7 = Lc. 9, 1; weil aber die Namen der Apostel noch gar nicht genannt waren, was mit der Anticipation der Bergrede zusammenhängt, wird Mt. 10, 2—4 dieser Theil Geschichte aus A Mr. 3, 16—19 = Lc. 6, 14—16 in sehr abgeglätteter Gestalt eingeschoben, und damit die Berufung der Apostel, die wir bisher fortdauern sahen, abgeschlossen. Mt. 10, 5. 6 ist ein, aus Gründen von Lucas, nicht aber von Marcus[10] ausgelassenes, Stück aus *Λ*; Mt. 10, 7. 8 ist ebenfalls aus *Λ* Lc. 10, 9 (eigenthümlich aber ist das δωρεὰν ἐλάβετε δωρεὰν δότε); Mt. 10, 9.

1) Evangelien, S. 109. — 2) Gfrörer: Urchristenthum, II, 2, S. 21. 30. — — 3) Weisse: Evangelische Geschichte, II, S. 75. — 4) Wilke (S. 629), Volkmar (S. 381). — 5) Vgl. Neander (Leben Jesu, S. 411), Bleek (Synopsis, S. 406), Weiss (S. 77). — 6) Vgl. über diesen Abschnitt und sein Thema Reuss (Nouvelle revue, II, S. 37) und Weiss (S. 33). — Wäre übrigens Matthäus nicht durch eine schriftliche Quelle gebunden gewesen, so hätten in diesem Abschnitt auch die Streitreden gegen die Pharisäer Cap. 15 und 19 ihren Platz gefunden. — 7) Vgl. auch Bleek: Synopsis, I, S. 408. — 8) Synopsis, I, S. 408 ff. 426 f. — 9) Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1834, S. 63. — 10) Gegen Ewald (Evangelien, S. 247 f.), Bleek (Synopsis, I, S. 420).

10 aus A Mr. 6, 8. 9 = Lc. 9, 3, doch ist auch, und zwar in minder geschickter Weise,[1] berücksichtigt Λ Lc. 10, 4. 7; Mt. 10, 11—13 ist zwar schon der Akoluthie wegen aus A Mr. 6, 10 = Lc. 9, 4, aber aus Λ Lc. 10, 5. 6 vervollständigt; auch hier finden sich im Gefolge der Ueberarbeitung einzelne Unklarheiten, wie das κἀκεῖ 11, ohne dass οἰκία vorausgeht, und Anderes[2]; Mt. 10, 14 ist aus A Mr. 6, 11 = Lc. 9, 5. Bis hierher also haben wir eine Versetzung der Instructionsrede in A durch die parallelen Stücke aus Λ. Es wäre jetzt, um am Faden von A weiter zu erzählen, blos noch die wirklich erfolgte Aussendung (Mr. 6, 12. 13 = Lc. 9, 6) zu berichten gewesen. Statt dessen aber bildet Matthäus eine lange Rede, zunächst fortführend im Zusammenhange von Λ (Mt. 10, 15 = Lc. 10, 12. Mt. 10, 16 = Lc. 10, 3, bei Matthäus ausführlicher). Jetzt ist Matthäus, indem er aus der Rede in Λ eine Nachlese hält, wieder an deren Anfangspunkt angelangt und sieht sich nach neuem Stoffe um. Von 10, 16 sind daher längere Stücke aus den Abschiedsreden hereinverwoben; nämlich 10, 17—22 aus A Mr. 13, 9. 11—13. Dann folgen Stücke aus Λ, zunächst Mt. 10, 23—25, wovon Lucas, dem der Eingang zu auffallend und mit A Mr. 13, 10 im Widerspruch erscheinen mochte, blos die Mitte aufgenommen und ihr eine Stelle in der Bergpredigt angewiesen hatte (6, 40); Mt. 10, 26—33 = Λ Lc. 12, 2—9, doch so, dass 27 Jesu Wort, wodurch er den Jüngern furchtlose Veröffentlichung dessen empfiehlt, was sie bisher im Verborgenen geredet hätten, dahin gewandt wird, dass Jesus selbst bisher im Verborgenen geredet hat, was zur Veröffentlichung durch die Jünger bestimmt war.[3] Auch die fünf Sperlinge zu zwei As werden zu zweien für eines 29, und den Engeln Gottes ist 32. 33 das Angesicht Gottes substituirt. — Mt. 34—36 vereinfacht aus Λ Lc. 12, 51—53. — Mt. 37. 38 gemildert nach Λ Lc. 14, 26. 27. — Mt. 10, 39 = Λ Lc. 17, 33. — Mt. 10, 40 lenkt wieder in freier Weise zurück zu Λ Lc. 10, 16, was er mit A Mr. 9, 37 versetzt, und die Schlussworte Mt. 10, 41. 42 sind gebildet aus A Mr. 9, 41. Endlich aber gibt Mt. 11, 1 diesem längeren Abschnitte eine freie Schlussformel, um zur Sendung des Täufers überzugehen. Wie sehr es ihm nur auf die Rede angekommen war, sieht man daraus, dass er dann die wirkliche Aussendung auslässt. Die Jünger sind 12, 1 wieder bei Jesus, als ob nichts vorgefallen wäre. Nach A erwartet nämlich Jesus die Jünger zurück, und sie kehren auch zurück. Alles Dies übergeht Matthäus, da gleich seine erste Rede Instructionen enthält, die nicht blos die damaligen, sondern auch viel spätere und ganz veränderte Zeitverhältnisse, vor Allem auch das

1) Bleek: Synopsis, I, S. 424 f. — Wilke, S. 355 f. — 2) Wilke, S. 357 f. — 3) Weisse (Evangelische Geschichte, I, S. 64), Bleek (Synopsis, I, S. 434).

offene Hervortreten Jesu mit seiner Messianität, voraussetzen.[1] Wie könnten sonst die Worte hier Platz finden, dass die Jünger (die in der That so bald zurückkehrenden) vor Könige und Gerichtsstühle geschleppt werden, dass sie von einer Stadt in die andere fliehen und doch die Städte Israels nicht durchlaufen sollten, bis des Menschen Sohn zurückkehre? Auch Bleek,[2] Ewald[3] und Hilgenfeld[4] haben daher in dem zweiten Theil unserer Rede die bestimmtesten Spuren von Anticipationen entdeckt.

31) 11, 1—19. Gesandtschaft des Täufers. Zuerst beendet Mt. 1 seine Composition mit der gewöhnlichen Formel und stellt durch die unklare Bemerkung μετέβη κτλ. eine Art Zusammenhang mit dem folgenden Stück her.[5] Dieses Stück konnte wegen des Citates 10 = Lc. 7, 27, welches mit dem Grundtext stimmt, nicht in A stehen, sondern ist, wie schon der Gebrauch des ναί 9 zeigt, aus Λ (vgl. S. 143). Die Rede Jesu ist übrigens Mt. 11, 7 = Lc. 7, 24 an das Volk gerichtet.[6]

32) 11, 20—24. Klage über die galiläischen Städte. Aus Λ Lc. 10, 13—15: der Schluss der Mt. 10 verarbeiteten Rede. Nur bei Lucas ist der Uebergang (vgl. 10, 12 und 13) ein natürlicher.[7] Uebrigens zeigt schon das aus Λ Lc. 10, 12 herübergenommene λέγω ὑμῖν 22, das auch noch auf 24 Einfluss geübt hat, wie es sich mit der Verwandtschaft verhält.

33) 11, 25—30. Jesu Stellung zum Vater und zu den Menschen. Hier liess Matthäus aus Λ die Stelle Lc. 10, 17—20 aus, weil dieselbe von der Rückkehr der Jünger handelte, die bei Matthäus gar nicht ausgesandt waren; wodurch der Ausspruch nicht gehörig motivirt erscheint.[8]

34) 12, 1—8. A, 13. Aehrenausraufen am Sabbat. Die Veranlassung zu Jesu Worten ist in der S. 73 angegebenen Weise missverstanden worden. Eine weitere Schwierigkeit liegt in den Worten 5. 6, welche man, da sie bei Marcus und Lucas fehlen, zunächst als Einschaltung aus Λ betrachten, und sich in dieser Wahrnehmung durch eine andere, ähnliche Stelle in Λ Mt. 12, 41. 42 = Lc. 11, 31. 32 bestärken lassen könnte. Sicher ist jedoch dieser Schluss keineswegs; denn wie den angegebenen Stellen zufolge hier nicht λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι τοῦ ἱεροῦ μεῖζόν ἐστιν ὧδε, sondern καὶ ἰδοὺ πλεῖον τοῦ ἱεροῦ ὧδε zu erwarten wäre, so gehört andererseits das οὐκ ἀνέγνωτε und das τοῖς σάββα-

1) Wilke, S. 370. 610. 632. — 2) Synopsis, I, S. 429. — 3) Evangelien, S. 249. — 4) Evangelien, S. 73 f. 104. — 5) Hilgenfeld, S. 74. — 6) Gegen Weiss, S. 72 f. — 7) Vgl. Wilke, S. 687. — 8) So richtig Strauss, Ebrard, Wilke, S. 687.

σιν zum Sprachcharakter von A. Entweder also haben wir hier eine, von Matthäus in der Manier von A gebildete Erweiterung, oder aber Marcus und Lucas haben die Worte geradezu ausgelassen. Das Letztere ist an sich möglich und würde nur — was ohnehin feststeht — beweisen, dass zu Zeiten der Entstehung des zweiten und dritten Evangeliums der Tempelcultus nicht mehr bestand.[1] Dagegen scheint für den andern Fall zu sprechen, dass der Fortgang, das Citat 7, jedenfalls auf die Einschaltung 9, 13 zurückweist und auf die Rechnung des Matthäus gesetzt werden muss (§. 17). Da nämlich nach S. 73 Matthäus die Stelle Mr. 2, 27 jedenfalls gelesen hat, ist ihre Auslassung Tendenzen zuzuschreiben, die dem Schreiber von Mt. 24, 20 *μηδὲ σαββάτῳ* nahe genug lagen. Indem sich Matthäus nun nach einer anderen Brücke umsieht, um 8 mit 6 zu verknüpfen, geräth er auf die Einschaltung von Vers 7, der vom Tempel wieder auf den Menschen führen soll vermöge des Mittelgedankens, dass der Mensch mit seinen Bedürfnissen mehr Werth habe, als der Tempel und sein Cultus, die *θυσία*.[2] Hätte das, aus Hos. 6, 6 entnommene, Argument ursprünglich im Text gestanden, so würde der ganze vorhergehende Apparat, weil auf ganz andere Zielpunkte abgelegt, überflüssig, das nachfolgende Wort 8, das trotz des eingesetzten *γάρ* mit 7 in keiner logischen Verbindung steht, haltungslos werden. Obwohl daher die Sache nicht zu vollkommener Evidenz gebracht werden kann, muss als wahrscheinlich betrachtet werden, dass jene zweite Seite an der Antwort Jesu (vgl. S. 73) ebenfalls biblisch illustrirt war, nämlich durch Mt. 5. 6, womit Jesus ebenso a minori ad majus schliesst, wie er 3. 4 a majori ad minus argumentirt hatte.[3] Schon um dieses einfachen Verhältnisses willen wäre die dreifache Gradation Baur's zu verwerfen, abgesehen davon, dass er sie nur mit Hülfe des Verses 7 (*ἔλεος* noch höher als Tempelcultus, wie dieser höher, als Sabbat) zu Wege bringt.[4] Nach jener, bei Marcus mit *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* angedeuteten, Auslassung würde in A also Mr. 2, 27. 28 gefolgt sein; Mr. 27 erklärt die Handlungsweise der Priester und correspondirt mit Mt. 5; Mr. 28 zieht aus dem angegebenen Grund eine Folgerung auf die Competenz des Menschensohns, der alle religiösen Grundrechte des Menschen in sich zusammenfasst, und correspondirt also mit Mt. 6. Hat so Mt. 5. 6 vor Mr. 27 gestanden, so ist die Auslassung des letzteren Verses auch bei Lucas erklärt, da dieser ohnehin einen Sprung macht.

35) 12, 9—14. A, 14. Die verdorrte Hand. So offenbar hier Matthäus von der Quelle A, in deren Zusammenhang er auch fortfährt,

1) Hilgenfeld: Evangelien, S. 130. — 2) Wilke, Urevangelist, S. 95 f. 350 f. — 3) Meyer: Zu Matthäus, S. 259. — 4) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1860, S. 286.

abhängig erscheint, so lassen sich doch auch die Spuren einer andern Quelle nachweisen, die Lc. 14, 1—6 wieder zum Vorschein kommt und vielleicht schon auf das αὐτῶν der Scenerie 9 Einfluss geübt hat.[1] Deutlicher tritt *A* hervor, wo Mt. 10 die Frage Jesu A Mr. 3, 4 sich in eine, durch den Ausdruck von A Mr. 3, 2 = Lc. 6, 7 motivirte, Frage der Pharisäer umbildet, deren Form, abgesehen von dem Plural τοῖς σάββασιν schon aus Lc. 14, 3 entnommen ist; dessgleichen stammen aus Lc. 14, 5 die Zusätze Mt. 11. 12, nur dass Matthäus an die Stelle der seltsamen Combination υἱὸς ἢ βοῦς das gewöhnliche Thier der Parabel, das Schaf, setzt, welches also hier nicht ursprünglich seine Heimath hatte,[2] sondern nur in Folge der, auch von Meyer anerkannten,[3] Erweiterung steht, deren Substanz nur Lc. 14, 5 recht am Platze ist.[4] Damit erledigt sich auch die Auskunft, als sei dasselbe Bild in verschiedene mythische Rahmen gefasst worden.[5] Noch ist aufmerksam zu machen auf die, durch die Einschaltung verunglückte, Stellung des, aus A Mr. 3, 4 = Lc. 6, 9 (εἰ ἔξεστιν τῷ σαββάτῳ ἀγαθοποιῆσαι) entnommenen, Wortes Mt. 12 ὥστε ἔξεστιν τοῖς σάββασιν καλῶς ποιεῖν. Indem Matthäus das ἀγαθοποιῆσαι beibehält, es aber auf den Spruch von den Thieren folgen lässt, entsteht das Unpassende, dass das Wohlthun entweder nicht mehr als ein auf Menschen Bezügliches erscheint, oder aber von jenen aus *A* gegebenen Beispielen so abgelöst wird, als wenn es etwas Andres, Höheres, und jenes Wohlthun gegen Thiere noch kein wirkliches ἀγαθοποιῆσαι wäre.[6]

36) 12, 15—21. A, 15. Jesu stilles Wirken. Matthäus hatte, um die Bergpredigt an die Spitze zu stellen, die Besteigung des Berges und Alles, worauf er jetzt in der Befolgung von A stösst, anticipirt 5, 1; auch die Apostel hatten schon 5, 2 den Herrn umstanden und waren bereits 10, 2—4 namentlich aufgeführt worden. Wiewohl er sich daher 15. 16 noch mit A Mr. 3, 7. 10. 12 berührt und bei der Gelegenheit aus den »Vielen« Mr. 10 wieder »Alle« macht 15, so sieht er sich doch genöthigt, die Grundschrift hier zu verlassen,[7] und füllt daher seiner Gewohnheit gemäss die zerrissene Stelle mit einem Citat, aus Jes. 42, 1—4, aus.

37) 12, 22—32. A, 19. Anklage der Pharisäer wider Jesum auf Besessenheit. Nach der nothwendig gewordenen Auslassung von A 16—18 (der Inhalt dieses Abschnitts war bei Matthäus schon dagewesen) fährt Matthäus in Reproduction von ausgelassenen Stücken aus A weiter fort,[8] indem er zuerst das Wunder erzählt, zu des-

1) Weiss, S. 77. — 2) Gegen Ewald: Evangelien, S. 203. — 3) Zu Matthäus, S. 262. — 4) Bleek: Synopsis, I, S. 477. — 5) Strauss: Leben Jesu, II, S. 118. — 6) Wilke: Urevangelist, S. 461. — 7) Wilke, S. 624 f. — 8) Weiss, S. 45.

sen Darstellung er schon 9, 32—34 einen Ansatz gemacht hatte.[1] Nur verändert er jetzt, im Bewusstsein, schon Erzähltes zu wiederholen, den Text von A, indem er im Allgemeinen verkürzt, insonderheit aber aus dem κωφός einen τυφλὸς καὶ κωφός macht. Da die ganze Scene in Λ jedenfalls berührt war, mochte der τυφλός der Berücksichtigung dieser Quelle entstammt sein (S. 149). Indem ferner A Mr. 3, 21 um des dubiösen ἐξέστη willen übergangen wird, setzt Matthäus dafür 23 eine Volksäusserung, in welcher das, sonst bei Matthäus nie wieder vorkommende, ἐξιστάναι sich geltend macht; auch der υἱὸς Δαυίδ zeigt, dass wir es mit einer Bildung des Matthäus zu thun haben. Zu A hält sich Matthäus auch noch im Fortgang, indem er das Wort vom ἰσχυρός 29 in der Form von A Mr. 3, 27 gibt; auch das von der Lästerung des Geistes 31 stimmt noch mit A Mr. 3, 28. 29. Aber gleich der Zusatz Mt. 32 ist aus der gleichartigen Partie Λ Lc. 12, 10 entnommen. Vielleicht verdeutlicht er auch 28 den δάκτυλος τοῦ θεοῦ (= Exod. 8, 9) zum πνεῦμα τοῦ θεοῦ.[2]

38) 12, 33—37. Von der verantwortlichen Bedeutsamkeit der Rede. Im Interesse seines Zusammenhangs hat hier Matthäus zunächst in einigen überleitenden Versen die Bergpredigt wiederholt (vgl. Lc. 6, 44. 45 mit Mt. 34b. 35). Die Pointe des Stücks liegt aber in den selbstständigen Versen 36. 37, die im Hinblick auf unseren Fall gesprochen sind. Sie stammen aus Λ und bildeten dort das einzig Eigenthümliche in der kurz berührten Scene mit den Pharisäern. — Auf diese Weise entsteht folgender Gedankengang im Matthäus: »Man meine nicht, es seien ja blose Worte! Gerade die Worte enthalten die Gedanken des Menschen, steigen also aus dem tiefsten Grunde und wie aus der Wurzel des Menschen hervor: wie der Baum und der Stamm, so die Früchte, so dass der Mensch gerade nach seinen Worten gerichtet werden muss.«[3]

39) 12, 38—45. Das Zeichen des Jonas. Da in Λ unmittelbar nach der Scene mit den Pharisäern diese Partie folgte (S. 148), hat sie auch Matthäus, der sie als integrirenden Theil des ganzen Factums betrachtete, hier angereiht. Dass diese Reden aus Λ sind, haben unabhängig von einander Weisse[4] und Ewald[5] erkannt. Schon um des messianischen Tones von 40—42 würden sie in A hier nicht am Platze sein, dafür kehrt Matthäus wieder zu A zurück, indem er die oben (vgl. Lc. 11, 24—26) ausgelassenen Verse 43—45 zum Schlusse

1) Hilgenfeld: Evangelien, S. 79. — 2) Wilke (S. 454), Bleek (Einleitung, II, S. 259). — 3) Ewald: Evangelien, S. 228. — 4) Evangelische Geschichte, II, S. 81 ff. — 5) Evangelien, S. 226.

noch nachträgt und ein Schlusswort οὕτως ἔσται καὶ τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ πονηρᾷ hinzusetzt.[1]

40) 12, 46—50. A, 20. Jesu Verwandte. Das ἔξω 46 erklärt sich nur aus der, von Matthäus ausgelassenen, Stelle A Mr. 3, 20, wo Jesus im Hause ist.[2]

41) 13, 1—52. A, 21. Jesu Gleichnisse. Wie bei den Makarismen die Vierzahl, so hat Matthäus hier die Dreizahl auf die Siebenzahl gebracht. 1) 1—9. Gleichniss vom Säemann. In der Einleitung ist 2 das Schiff nur aus A Mr. 3, 9. 4, 1 verständlich, wie auch Mt. 8, 23 nur aus A Mr. 4, 36. An das geglättete Gleichniss schliesst Mt. 10 eine Frage der Jünger an, die gleich von vornherein auf den Zweck des parabolischen Lehrvortrags, statt, wie nach S. 80 in A der Fall war, auf den Sinn des betreffenden Gleichnisses gerichtet ist. Da nun aber bei dieser Wendung die Antwort A Mr. 4, 11 ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται nur idem per idem wäre, wurde diese Formel in οὐ δέδοται verwandelt, entsprechend dem δέδοται in der ersten Hälfte der Antwort.[3] Durch dieses δέδοται und οὐ δέδοται ist dann aber 12 die Anticipation von A Mr. 4, 24. 25 (dabei macht Matthäus aus προστεθήσεται A Mr. 4, 24 ein καὶ περισσευθήσεται, was er 25, 29 noch einmal bringt) veranlasst, wodurch dann wieder die Verbindung von 13 mit dem Früheren erschwert wird.[4] Zuvor aber musste sowohl das ἐγένετο κατὰ μόνας, als das τοῖς ἔξω A Mr. 4, 11 wegbleiben, weil die Notiz von A, wornach Jesus sich vom Volke zurückzieht, überhaupt verwischt werden, das Volk vielmehr bis 36 auf der Scene bleiben soll — ein Beweis, dass Matthäus das οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα A Mr. 4, 10 nicht gelesen haben kann, da er es sonst für seine Situation besser hätte brauchen können, als das einfache μαθηταί, was nach Mt. 10 = Lc. 8, 9 in A stand und allein in die S. 81 dargestellte Sachlage passt. Trotz der vorgenommenen Alteration gibt aber Matthäus in Abhängigkeit von A die Rede Jesu alsbald wieder (vgl. 11. 12. 24. 31. 33) in einer Form, dass man sich das Volk schwer als anwesend denken kann.[5] Im ferneren Fortgang verändert Matthäus das ἵνα Mr. 12. Lc. 10 in ὅτι und reiht 16. 17 einige aus *Λ* Lc. 10, 23. 24 zurechtgelegte Reden an,[6] worauf er dann mit der Uebergangsformel ὑμεῖς οὖν ἀκούσατε τὴν παραβολήν 18 wieder in den Zusammenhang von A zurücklenkt.[7] Ueber andere Umbiegungen, wodurch Matthäus die allein bei Marcus durchsichtige Form verwischt, vgl. Wilke.[8] Die weitere Rede Jesu A Mr. 4, 21—25 übergeht Matthäus, da er den Hauptausspruch schon 12, das Andere

1) Gegen Bleek: Einleitung, II, S. 262. Synopsis, I, S. 503. — 2) Weiss, S. 39. — 3) Weiss, S. 50. — 4) Bleek: Synopsis, I, S. 515. — 5) Gfrörer (Urchristenthum, II, 2, S. 32 ff.), Weiss (S. 39). — 6) Synopsis, I, S. 518. — 7) Wilke, S. 309. 317. — 8) Urevangelist, S. 207. 420 f.

sogar schon 5, 15. 7, 2. 10, 26 anticipirt hatte. Ueberhaupt passte ihm diese Ermahnung hier nicht, wo Jesus sich mit den Jüngern ganz zufrieden zeigt, sie ja eben 16. 17 um ihrer Fähigkeiten willen selig gepriesen hatte.[1] 2) 24—30. Gleichniss vom Unkraut auf dem Acker, von Matthäus an die Stelle der, aus den gleichen Elementen gebildeten,[2] aber einfacheren, Parabel A Mr. 4, 26—29 gesetzt, wie gleich die ihm eignende Uebergangsformel ἄλλην παραβολὴν παρέθηκε (vgl. 13, 31. 33. 21, 33) zeigt.[3] Dass übrigens die Parabel aus Λ stammt, zeigt schon der ἄνθρωπος σπείρας, der ἐχθρὸς ἄνθρωπος, das οὐχί; und dass sie einer viel späteren Zeit angehört, zeigt die messianische Stellung, die nach 41 der Herr selbst darin einnimmt.[4] 3) 31. 32. Gleichniss vom Senfkorn, aus A. 4) 33. Gleichniss vom Sauerteig. Beide waren schon in Λ Lc. 13, 18—21 so verbunden, wie denn Matthäus auch schon beim ersten die Form von A berücksichtigt (§. 13, Nr. 100). Daran schliesst sich, höchst charakteristisch, ein Finale 34, und 35 ein an die Stelle von κατ᾽ ἰδίαν — πάντα Mr. 4, 34 tretendes Citat aus Ps. 78, 2 an; beide Verse gehören eigentlich der Sache nach hinter das siebente Gleichniss, hier stehen sie aber hinter dem vierten, weil Matthäus von A Mr. 4, 33. 34 abhängig ist. Uebrigens erweist sich diese Abhängigkeit auch aus dem Inhalte der Schlussformel selbst. Denn wie könnte Matthäus zu der Bemerkung kommen, Jesus habe zum Volke blos in Parabeln geredet, da er dasselbe Volk schon zum Auditorium der Bergpredigt gemacht hat?[5] — Dagegen verlässt nun Matthäus den Faden von A gänzlich, indem er 36—43 zuerst eine Auslegung des Gleichnisses 24—30 folgen lässt, in der er seine eigenthümlichen Redensarten und den fixirteren Lehrbegriff stark hervortreten lässt, die auch, mit 18—23 verglichen, zu nüchtern ist,[6] um nicht, der Form nach, als Eigenthum des Matthäus gelten zu müssen. Matthäus beabsichtigte nach dem Muster von A, wo wenigstens das erste Gleichniss ausgelegt war, bei allen schwierigern Parabeln das Gleiche zu thun, vgl. unten zu 51. Aber nur hier führt er sein Vorhaben aus. — Eine Spur von A findet sich alsbald wieder in der Scenerie 36 ἀφεὶς τοὺς ὄχλους, weil in A Mr. 4, 35. 36 Jesus und die Jünger, ἀφέντες τὸν ὄχλον, nunmehr über den See fahren. Statt dessen lässt Matthäus Jesum jetzt in das 13, 1 erwähnte Haus gehen. 5) 44. Gleichniss vom Schatz im Acker. 6) 45. 46. Gleichniss von der Perle. 7) 47—50. Gleichniss von dem Fischnetze. Diese Gleichnisse stammen wohl aus Λ, wie

1) Wilke, S. 337. — 2) Bruno Bauer (Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker, II, S. 326 ff.), Hitzig (Joh. Marcus, S. 60). — 3) Wilke, S. 435. — 4) Wilke, S. 632. — 5) Hilgenfeld (Evangelien, S. 82), Weiss (S. 45. 73). — 6) Ewald (Evangelien, S. 25 f. 236), Weisse (Evangelienfrage, S. 243).

auch der Schlusssatz 52, den aber Matthäus mit 51 einführt, welcher Vers seine Entstehung der Wahrnehmung verdankt, dass eigentlich, wie bei früheren, so auch bei den letztgegebenen Gleichnissen eine Auslegung am Platze wäre, die sich Matthäus mit der Erklärung der Jünger, sie hätten Alles verstanden, erspart.[1] Uebrigens erkennt auch Bleek in der Zusammenreihung wenigstens von 44 an den Componisten.[2]

42) 13, 53—58. A, 25. Jesus in Nazareth. Schliesst passend den Abschnitt, in welchem das Hervortreten des Gegensatzes geschildert worden war.

VI. Die Mitte der Wirksamkeit Jesu (14, 1—18, 35).

43) 14, 1. 2. A, 27. Gedanken des Herodes über Jesus. Verkürzung von A (es sind die, im vorhergehenden Abschnitte theilweise schon ersetzten, Urtheile des Volkes ausgelassen[3]) und unbestimmte chronologische Anreihung ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ. Der dunkle Ausdruck A Mr. 6, 14 wird durch τὴν ἀκοὴν Ἰησοῦ verdeutlicht.

44) 14, 3—12. A, 28. Der Tod des Täufers; wie in A nachträglich erzählt, und zwar sehr compendiarisch, so dass die Absicht des ἀποκτεῖναι von Herodias auf Herodes übertragen wird, was zwar zu Jos. Ant. 18, 5, 2, nicht aber zu dem Charakter von A (Mr. 6, 20. 26) passt.[4] Schon das λυπηθείς 9, aus welcher Notiz Marcus nach Baur alle seine Erweiterungen gesponnen haben soll,[5] reicht, weil allein bei Marcus verständlich, hin, um die Abhängkeit zu beweisen.[6]

45) 14, 13—21. A, 29. Speisung der Fünftausend. Hier ist die Abhängigkeit des Matthäus von A evident. Wie wir sahen, hatte Matthäus die Aussendung der Zwölf in A gelesen, aber übergangen. Da er aber an der Stelle von A, wo er nunmehr angekommen war, ihre Rückkehr erwähnt fand, lässt er zwar das ἀπήγγειλαν A Mr. 6, 30 stehen, gibt ihm aber zum Subject die letzterwähnten Johannesjünger (14, 12), so dass er, den blos parenthetischen Charakter der vorhergegangenen Erzählung aufhebend, die beiden Facta, wo in A die Jünger des Johannes ihren Meister begraben, die Jünger Jesu hingegen dem Herrn ihre Erlebnisse verkündigen, in eines contrahirt.[7] Die weitere Folge dieser

1) Gfrörer: Urchristenthum, II, 2, S. 34. — 2) Synopsis, I, S. 534. — 3) Wilke, S. 611. — 4) Gegen Meyer (Zu Marcus und Lucas, S. 80), Bleek (Synopsis, II, S. 64) u. A. — 5) Marcusevangelium, S. 50. — 6) Weiss, S. 60. — 7) Gegen diese, schon von Wilke (S. 622 f.) und Volkmar (Religion Jesu, S. 376) richtig beurtheilte und für das Sachverhältniss so deutlich redende, Stelle will Hilgenfeld (Theologische Jahrbücher, 1857, S. 408 f. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1862, S. 40) einreden: nur der Unterschied der Grundschrift und der Bearbeitung, nicht die Abhängigkeit des Matthäus von A Marcus ergebe sich daraus. So oft aber ein solcher Unterschied der Grundschrift und der Bearbeitung bei Hilgen-

Procedur ist, dass nun Jesus, ganz gegen A, aus Furcht vor Herodes sich in die Wüste begibt, und so die ganze Speisungsgeschichte anders motivirt erscheint.[1] Aber auch die Geschichte selbst ist — von dem Zusatz 21 χωρὶς γυναικῶν καὶ παιδίων abgesehen — besonders in den Verhandlungen Jesu mit seinen Jüngern bedeutend verkürzt. Gelegentlich entsteht auch durch ἐκεῖθεν 13 der Schein, als sei die letzterwähnte Localität, Nazareth, am See gelegen, und Jesus von da abgefahren. Die Andeutung über das Mitleid A Mr. 34 bleibt wegen Mt. 9, 36 weg bis auf das Wort καὶ ἐσπλαγχνίσθη ἐπ᾽ αὐτοῖς.

46) 14, 22—33. A, 30. Jesu Wandeln auf dem Meer. Die Episode 28—31 ist von Matthäus aus späterer Tradition in den Zusammenhang von A eingeflochten worden.[2] Das ἀναβάντων αὐτῶν 32 ist Umbildung von καὶ ἀνέβη A Mr. 6, 51.[3]

47) 14, 34—36. A, 31. Jesus im Lande Genezareth. Aus A verkürzt.

48) 15, 1—20. A, 32. Vom Händewaschen. Zuerst hat Matthäus, um mit dem Besonderen anzufangen und das Allgemeine daran zu knüpfen, seine Verse 3—6 und 7—9 aus A invertirt, wie namentlich das nach 3 schleppend aussehende Wort 6 beweist, das sich nur aus dem Text A Mr. 7, 13 erklärt. Dabei hat Matthäus nur das zweite καλῶς 7 beibehalten und 5 einen Nachsatz ergänzt. In den Zusammenhang von A hat Matthäus ferner aus Λ die Worte eingefügt 13. 14 mit der selbstgemachten Einleitung 12. Diese eingeschaltete Rede wird als in dem Hause (A Mr. 7, 17) gesprochen vorgestellt.[4] Auch nennt Matthäus an der Stelle der Jünger speciell den Petrus, in dessen Munde dann freilich das φράσον τὴν παραβολήν undeutlich wird, da unmittelbar vorher eine parabolische Aeusserung Jesu eingeschaltet war, die aber Petrus nicht meint.[5] Am instructivsten ist aber, dass Matthäus statt εἰς τὸν ἄνθρωπον vielmehr εἰς τὸ στόμα setzt, in Folge dessen er nicht blos auch ἐκ τοῦ στόματος schreiben, sondern 18 weiter bemerken muss, was aus dem Munde herausgehe, komme auch aus dem Herzen; weil ihn aber 19 seine Abhängigkeit von A wieder nöthigt, Dinge anzuführen, die aus dem Herzen kommen, ohne durch den Mund sich zu äussern, lässt er einige »Gesinnungen« hinweg und bringt — dem Dekalog folgend — die falschen Zeugnisse herein.[6] Nach Baur thut

feld auftaucht, steht auch Marcus, indem er die vorauszusetzende ursprüngliche Form wirklich bietet, als Zeuge gegen die Hypothese Hilgenfeld's da. — 1) Vgl. Weiss, S. 40 f. — 2) Reuss (Nouvelle revue, II, S. 20), Ewald (Evangelien, S. 262). — 3) Wilke, S. 637. — 4) Weisse (Evangelische Geschichte, I, S. 61), Weiss (S. 73). — 5) Wilke (S. 577), Hitzig (Marcus, S. 58), Ewald (Evangelien, S. 265). — 6) Hitzig: Joh. Marcus, S. 56 f.

er bei alledem recht, und die Abweichungen des Marcus wären theils unnöthig, theils unpassend. [1]

49) 15, 21—28. A, 33. Das kananäische Weib. Wie der äussere geschichtliche Rahmen bei Matthäus überhaupt unbestimmter gehalten ist, wird auch gleich 22 die Sache so hingestellt, als hätte Jesus das heidnische Gebiet selbst gar nicht betreten, sondern vielmehr die Aufforderung des Weibes, auf heidnisches Gebiet zu treten, abgewiesen. Ebendesshalb muss Matthäus dann auch A Mr. 7, 31 auslassen. Eigenthum des Matthäus sind auch die *τράπεζαι τῶν κυρίων* 27, anstatt der *παιδία* Mr. 7, 28,[2] sowie die aus 10, 6 herbeigezogenen *πρόβατα τὰ ἀπολωλότα τοῦ οἴκου Ἰσραήλ.*[3] Sonst bietet das Gespräch 23—25 noch ächte Reste aus der Urschrift, wie ja auch *βοήθει* 25 in den Evangelien nur noch Mr. 9, 22. 24 steht. Aber was in A nur so erzählt war, dass der Herr auch den, für die zudringliche Frau Fürbitte einlegenden Jüngern, widerstrebt und darauf von jener nochmals angegangen wird, was daher Marcus als anstössig und überflüssig zugleich einfach übergeht, das hat Matthäus so weitergebildet, dass ein Gespräch auf dem Wege daraus wird, was bei der Veränderung der Scene nothwendig war.

50) 15, 29—31. A, 34. Wunder am See Genezareth. Während A nur eine specielle Wunderheilung folgen lässt, blickt Matthäus auf die — in A unvermittelt eingeschobene (vgl. S. 85 f.) zweite Speisungsgeschichte vor, zu welcher viel Volk sich versammelt haben muss. Er bildet daher ganz nach der Analogie der ersten Speisungsgeschichte mit Verwendung von A Mr. 7, 31—37 eine Einleitung.[4] An die Stelle des einen Kranken treten viele, und Jesus setzt sich auf einen Berg, um dieselben zu erwarten.[5] Nach der Verknüpfung bei Matthäus denkt man sich als Scene das westliche Ufer.

51) 15, 32—39. A, 35. Speisung der Viertausend. Soll nach Hilgenfeld die einfache Gestalt sein, aus der 14, 13—36 überarbeitet wäre.[6] In der That ist es Copie von Mr. 8, 1—10, nur dass im Interesse der Vereinfachung die *ἰχθύδια ὀλίγα* A Mr. 8, 7 bei Matthäus schon 34 genannt und zugleich mit den Broden vertheilt werden, anstatt nachher.[7] Aus 14, 21 ist wieder herübergenommen *χωρὶς γυναικῶν καὶ παιδίων.*[8]

52) 16, 1—4. A, 36. Zeichen der Zeit. Auf jeden Fall sind die Verse 2. 3, selbst wenn sie ächt sein sollten, eingeschoben und frei bearbeitet nach *Λ* Lc. 12, 54—56. Denn der Ausdruck *σημεῖον*, der

1) Marcusevangelium, S. 54 f. — 2) Wilke, S. 578 f. — 3) Weisse: Evangelische Geschichte, I, S. 528. — 4) Ewald: Evangelien, S. 267. — 5) Wilke, S. 569. 681. — 6) Evangelien, S. 88. — 7) Reuss: Nouvelle revue, II, S. 20. — 8) Weiss, S. 62.

zur Einschaltung Veranlassung ward, kommt 4 in ganz anderem, der Forderung in 1 wieder entsprechendem, Sinne vor. Der Anhang εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ und die Bezeichnung der γενεά als πονηρὰ καὶ μοιχαλίς sind nicht sowohl von Marcus wegen ihrer Unverständlichkeit für Heidenchristen ausgelassen, als vielmehr von Matthäus aus 12, 39 wieder beigesetzt. [1]

53) 16, 5—12. A, 37. Vom Sauerteig der Pharisäer. Am Anfang hat Matthäus, da er das im Schiff vorgefallene Gespräch an's Land verlegt, A, Mr. 8, 14 in ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ εἰς τὸ πέραν ἐπελάθοντο ἄρτους λαβεῖν verwandelt und damit den Auslegern viel Noth bereitet; [2] nicht minder auch mit der Aenderung des einfachen οὔπω νοεῖτε οὐδὲ συνίετε in ein οὔπω — οὐδέ — οὐδέ, um dem, bei Mr. 20 nachgeschleppten, Zusatz von der zweiten Speisung Kürze und Symmetrie zu geben. [3] Das eine Brod Mr. 8, 14 hat Matthäus übergangen, [4] weil er die Situation überhaupt zerstört hat. Die Jünger hatten nicht gar kein Brod, sondern zu wenig Brod im Schiff, wie ja auch Jesus an Fälle erinnert, wo Brod da war, aber nicht genug. Ferner hat Matthäus die Sadducäer neben den Pharisäern um so mehr genannt, als dieselben die grundsätzlichen Leugner des 4 genannten Jonaszeichens sind. Die Schlussverse endlich 11. 12 sind erklärender Zusatz, an das οὔπω συνίετε von A angeschlossen. [5]

54) 16, 13—28. A, 39. Das Petrus-Bekenntniss. Hier verdeutlicht Matthäus gleich die Fragestellung durch das hinzugefügte τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, was freilich der Herr in diesem Zusammenhang nicht gesprochen haben kann. In der Antwort ist der harte Structurwechsel von A weggeschafft, wahrscheinlich das ἕτεροι δὲ Ἱερεμίαν und sicher 16 Σίμων zu Πέτρος hinzugesetzt, wie auch zu ὁ Χριστός noch ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος — Alles zur Vorbereitung [6] auf die sogenannte Felsenrede 17—19, welche aber weder in A, noch in Λ stand. [7] Baur, [8] Köstlin, [9] Meyer [10] hätten sich daher nicht zu besinnen brauchen, warum Marcus und Lucas die Stelle ausliessen. Schwerlich werden auch die beiden Bezeichnungen des Petrus als eines Felsenapostels und als eines Satans so in einem Athem gesprochen worden sein. [11] In 20 ist der Satz mit ὅτι Erläuterung des περὶ αὐτοῦ A Mr. 8, 30; in 21 haben wir eine Umschreibung von A Mr. 8, 31, wie besonders das δεικνύειν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ und ἀπελθεῖν εἰς Ἱεροσόλυμα zeigt. In

1) Wilke, S. 579. — 2) Wilke: Urevangelist, S. 682 f. Neutestamentliche Rhetorik, S. 450. — 3) Wilke: Urevangelist, S. 568 f. — 4) Reuss: Nouvelle revue, II, S. 22. — 5) Wilke, S. 579. — 6) Weiss, S. 51. — 7) Weisse: Evangelische Geschichte, II, S. 93 f. — 8) Marcusevangelium, S. 133 f. Theologische Jahrbücher, 1853, S. 58 f. — 9) S. 366 f. — 10) Zu Marcus und Lucas, S. 106 f. — 11) Schleiermacher: Versuch, S. 146.

22 ist ein ausdrückliches Abmahnungswort des Petrus hinzugefügt, das aber schwerlich dem starken ἐπιτιμᾶν A Mr. 8, 32 entspricht; vielleicht ist auch beigefügt 23 σκάνδαλόν μου εἶ (vgl. 13, 41. 18, 7);[1] jedenfalls aber 27 ausgelassen, was 10, 32. 33 schon da war (S. 87).

55) 17, 1—13. A, 40. Verklärung. Doch hat Matthäus die Sache dem Verständnisse näher zu bringen gesucht, indem er 5 ἐν ᾧ εὐδόκησα aus 3, 17 hinzusetzt, das οὐ γὰρ ᾔδει τί ἀποκριθῇ A Mr. 9, 6 übergeht und die Furcht der Jünger, um sie psychologischer zu motiviren, erst nach der Himmelsstimme eintreten lässt. Daher die Amplification 6. 7. Was also Meyer als Beweis für die Ursprünglichkeit der Relation des Mattthäus geltend macht,[2] ist gerade umgekehrt zu beurtheilen. Zugleich hat Matthäus im Gefühl der Unzweideutigkeit der Auferstehungsweissagungen Jesu die Notiz A Mr. 9, 10 τὸν λόγον ἐκράτησαν πρὸς ἑαυτοὺς συζητοῦντες τί ἐστι τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι weggelassen;[3] ausserdem hat er die undurchsichtige Phrase Mr. 11 ὅτι λέγουσιν in τί λέγουσιν verwandelt und überhaupt die schwer verständlichen Schlussworte verständlicher gemacht, freilich aber nicht in dem Sinne, den sie in A hatten. Zusatz, gleichfalls im Interesse der Verdeutlichung, ist auch 13. — Bei der Abhängigkeit, in der aber Matthäus auch hier von A Marcus sich befindet, kann nichts willkürlicher sein, als die Verbindung des Gesprächs mit der Verklärungsgeschichte auf eine blose Laune des Matthäus zurückzuführen.[4]

56) 17, 14—21. A, 41. Heilung des mondsüchtigen Knaben. In der zweiten Hälfte ausführlicher nach A, als in der ersten. Eigenthümlichkeiten des Matthäus: σεληνιάζεται 15, καὶ νηστείᾳ 21. Dagegen ist die Antwort 20. 21 ein Amalgam von A und Λ Lc. 17, 5. 6,[5] wobei aber Matthäus, dem die Form von A Mr. 11, 23 geläufig geworden war, an die Stelle des Feigenbaums den Berg setzte.[6]

57) 17, 22. 23. A, 42. Zweite Vorherverkündigung des Todes. Abgekürzt.

58) 17, 24—27. Geschichte vom Stater. Wegen Mr. 9, 33 = Mt. 17, 24. 25 (Kapernaum und das Haus) könnte man versucht sein, den Abschnitt in A zu suchen;[7] aber gerade die Bemerkung A Mr. 30, dass Jesus incognito reiste, hat Matthäus weggelassen, um die Frage 24 möglich zu machen,[8] und auch die Diction ist nicht die von A (προσῆλθον, τελεῖ, τί σοι δοκεῖ, ἀλλότριος, ἄρα γε, πορευθείς u. s. w.). Das Stück wurde hergesetzt wegen seiner Aehnlichkeit mit der ausge-

1) Weiss, S. 52. — 2) Zu Marcus und Lucas, S. 114. — 3) Weisse: A. a. O. II, S. 311. — 4) Gegen Schleiermacher, Strauss, De Wette, Neander, Köstlin: S. 75 f. — 5) Wilke (S. 662), Hitzig (Joh. Marcus, S. 88). — 6) Weisse: Evangelische Geschichte, II, S. 96. — 7) Vgl. dagegen Meyer: Zu Marcus und Lucas, S. 122. — 8) Wilke, S. 663.

lassenen Stelle A Mr. 9, 33. 34, wo auch von einem Gespräch im Hause die Rede ist, wobei Jesus den Jüngern mit einer Frage zuvorkommt;[1] enthält übrigens einen späteren Ausläufer der Sage.[2]

59) 18, 1—5. A, 43. Beschämung der Jünger durch ein Kind. Während in A Jesus das Anliegen auf den Gesichtern der Jünger liest, macht Matthäus daraus eine ausgesprochene Frage, in welcher schon die Hinweisung auf das »Himmelreich« zeigt, dass sie von zweiter Hand ist. Auffallender aber ist, dass Matthäus durch die Aenderungen in 3. 4[3] das in der Mitte befindliche Kind unter einen ganz anderen Gesichtspunkt (nämlich unter den von Nr. 66) gestellt hat. Er sucht nämlich zwischen A Mr. 9, 35 und 36 einen Zusammenhang herzustellen, was ihm nur gelingt durch Anticipation von A Mr. 10, 15 = Lc. 18, 17 in 3 und durch Umbildung von A Mr. 9, 35 in das, die Tendenz seiner Erzählung bezeichnende, ὅστις οὖν ταπεινώσει ἑαυτὸν ὡς τὸ παιδίον τοῦτο 4.[4] Am Schlusse lässt Matthäus A Mr. 9, 38—41 um so mehr aus, als er 10, 42 schon das Hauptdictum daraus gegeben hatte,[5] und überhaupt die ganze Geschichte sich in keinen Zusammenhang mit dieser grösseren Rede Jesu bringen liess.[6]

60) 18, 6—9. A, 45. Warnung vor Aergerniss. Matthäus hat A Mr. 9, 42—47 vor sich, aber vermöge der Auslassung von A Mr. 9, 38—41 sind gleich zu Anfang die μικροὶ οὗτοι, sich anschliessend an den Inhalt von Nr. 59, zu Kindern geworden.[7] Trotz Volkmar's Versicherung, Matthäus habe Mr. 9, 38—40 gar nicht gelesen,[8] merkt man also die Auslassung recht wohl. Noch schwieriger wird aber der Ausdruck des Matthäus dadurch, dass er aus A Mr. 9, 42 auch die Bestimmung der μικροί als πιστεύοντες herübernimmt. Baur, der auch hier die Ursprünglichkeit des Matthäus festhalten will, zieht das dogmatische Auskunftsmittel der fides puerorum herbei: die Kinder sollen als πιστεύοντες bezeichnet werden wegen ihrer positiven sittlichen Beschaffenheit! —[9] Andererseits wird auch der Schluss A Mr. 9, 48—50 abgeschnitten, weil das Wesentliche schon 5, 13 berichtet war aus A und Λ. Dagegen veranlasst A Mr. 9, 43—48 die Doublette in 8. 9, in welche aus 5, 29. 30 auch das καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ aufgenommen ist.[10] Der den Uebergang allein vermittelnde[11] Vers 7 ist von Marcus ausgelassen und von Lc. 17, 1 umgestellt.

61) 18, 10—14. Gottes Interesse am Geringen. Dabei ist

1) Wilke, S. 637. — 2) Hitzig: Joh. Marcus, S. 61. — 3) Gegen De Wette, der (Einleitung, S. 158) vielmehr Mt. 3. 4 ausgefallen sein lässt bei Lucas, vgl. schon Wilke, S. 219 f. — 4) Weisse: Ev. Geschichte, I, S. 76. 553 f. — 5) Wilke, S. 338. — 6) Weiss, S. 45. — 7) Bleek: Synopsis, II, S. 83 f. — 8) Religion Jesu, S. 244. — 9) Marcusevangelium, S. 77. — 10) Weiss, S. 41. 45. — 11) Weisse: Ev. Geschichte, I, S. 78.

10 vielleicht noch aus A, dagegen 11—14 aus Λ und befindet sich in ursprünglicherer Form bei Lc. 15, 3—7. Matthäus will aus dem Gleichniss nur gefolgert wissen, dass Gott auch das geringste Kind (14) nicht verloren gehen lasse, und kommt dabei vom Ursprünglichen ab; denn in Λ hatte die Stelle eine Beziehung auf die verirrten Sünder, wesshalb der unächte Vers 11 auf einer ganz richtigen Wahrnehmung der Abschreiber beruht.[1] Auch ist z. B. θέλημα ἔμπροσθεν Nachbildung von Lc. 10 χαρὰ ἐνώπιον.[2]

62) 18, 15—20. Gemeindepflicht der Versöhnlichkeit. Ausgehend von A Lc. 17, 3 bringt Matthäus eine, auf Gemeindeverhältnisse sich beziehende, Anordnung Christi, die aus derselben schriftlichen oder mündlichen Quelle herrührt, wie 16, 17—19. Vgl. ἡ ἐκκλησία und die potestas clavium.[3]

63) 18, 21—35. Parabel von der Vergebung. Matthäus commentirt mit dem, vielleicht aus Λ genommenen, Gleichniss die kürzere Form von A Lc. 17, 4 aus späteren Gemeindeverhältnissen.[4] Auch Bleek erkennt in dem διὰ τοῦτο ὡμοιώθη, womit die Parabel eingeleitet wird, die Hand des ordnenden, Gleichartiges verbindenden, Componisten,[5] der hier, bevor er diesen Theil abschliesst, noch einmal ein ganzes Capitel von, nur 21 durch eine Frage des Petrus unterbrochenen, Reden Jesu bildete.

VII. Jesu letzte Reise und Ende (19, 1—28, 20).

64) 19, 1. 2. A, 46. Jesu letzte Reise nach Jerusalem. Weiss will zwar hier keineswegs einen entschiedenen Einschnitt in der Composition des Matthäus anerkennen,[6] aber schon die gehäuften Einschaltungen im vorigen Capitel beweisen, dass er zwischen Mr. 9, 50 und Mr. 10, 1 einen Strich setzte. Während Matthäus ausdrücklich hervorhebt, dass Jesus nunmehr Galiläa verlässt, ist er dagegen in der Angabe des Reiseziels Jesu durch Auslassung des καί oder διά vor πέραν etwas undeutlich geworden. Vgl. hierüber §. 26.

65) 19, 3—12. A, 47. Von der Ehescheidung. Ein Stück davon hat Matthäus schon in die Bergrede hereingestellt 5, 31. 32. Von dort hat er übrigens die Ausnahme μὴ ἐπὶ πορνείας hierher übertragen[7] und demgemäss auch schon durch die Fragestellung (Hinzufügung von κατὰ πᾶσαν αἰτίαν) deutlich genug auf eine zu erwartende Ausnahme hingewiesen.[8] Ueberdies hat Matthäus zuerst die Zwischenmomente A Mr. 10, 3—5 übergehen wollen, anticipirt daher die Haupt-

1) Weiss, S. 74. 82. — 2) Wilke, S. 687. — 3) Weisse: Evangelienfrage, S. 238. — 4) Vgl. Wilke, S. 687 f. — 5) Synopsis, II, S. 94. — 6) S. 41. — 7) Weiss, S. 45. — 8) Wilke (S. 580), Weiss (S. 51).

sache A Mr. 6—9. Da aber der Fortgang A Mr. 10. 11 die Auseinansetzung Jesu über sein Verhältniss zu Deut. 24, 1 voraussetzt, holt Mt. 7. 8 das Uebergangene in freier Weise nach, gibt dann 9 die Erklärung Jesu Mr. 11 so, dass er sie der den Juden gegebenen Antwort unmittelbar (also mit Auslassung von Mr. 10) anfügt. Das geschieht mit einem, aus *καὶ λέγει αὐτοῖς* Mr. 11 gebildeten, *λέγω δὲ ὑμῖν*, womit Jesu Autorität wie in der Bergpredigt der des Moses gegenübergestellt wird. [1] Endlich gibt Mt. 10—12 den richtigen Schluss von A.

66) 19, 13—15. A, 48. Segnung der Kinder. Matthäus hat sehr verkürzt, namentlich 14 die Worte *ὃς ἐὰν μὴ δέξηται τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ὡς παιδίον οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτήν* weggelassen, da er die Nothwendigkeit des Kindersinnes 18, 3. 4 anticipirt hat. [2]

67) 19, 16—30. A, 49. Vom reichen Jüngling. Matthäus hat die anstössige Stelle A Mr. 10, 17. 18 sowohl in der Frage, wie in der Antwort alterirt, ohne den eigentlichen Anstoss *εἷς ἐστὶν ὁ ἀγαθός*, wozu freilich das *ὁ θεός* fehlt, ganz umgehen zu können. [3] Die dialogische Form von 17—20, sowie anch den Vordersatz *εἰ θέλεις τέλειος εἶναι* 21 und das *τί ἄρα ἔσται ἡμῖν* 27 hat er selbstständig gebildet. [4] Eigenthümlich ist ihm die Bezeichnung des Fragenden als *νεανίσκος* 20. 22, ferner 19 die Hinweisung auf Levit. 19, 18 und namentlich der, aus *Λ* hereingeschobene, den Zusammenhang störende, Ausspruch 28. Weil dadurch die ganze Rede eine Beziehung auf die Zukunft erhielt, fehlt nur die Unterscheidung des *ἐν τῷ νῦν καιρῷ* und *ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ*. [5]

68) 20, 1—16. Gleichniss von den Arbeitern im Weinberg. Wurde von Matthäus eher aus *Λ*, als aus der Tradition gebildet und an das Wort A Mr. 10, 31 = Mt. 19, 30 angehängt, welches dadurch als die Pointe der ganzen Parabel erscheint, die übrigens an sich nur die Seligkeit als reines Gnadengeschenk darstellen will. [6] Der hier unpassende und wahrscheinlich unächte Schlussmaschal *πολλοὶ γάρ κλητοί* ist aus 22, 14 anticipirt. [7] Die »ungeschickte Unterbrechung,« die der Geschichtsgang durch Hereinschiebung dieser Parabel erleidet, erkennt selbst Baur an. [8]

69) 20, 17—19. A, 50. Todesweissagung. Abgekürzt, die Verspeiung ausgelassen, die Todesart aber bestimmt genannt.

70) 20, 20—28. A, 51. Ehrgeiz der Söhne des Zebe-

1) Wilke, S. 652. — 2) Wilke, S. 338 f. — 3) Weisse: Evangelienfrage, S. 165 f. — 4) Wilke (S. 224. 361 ff.), Neander (Leben Jesu, S. 593), Bleek (Synopsis, II, S. 266. 270). — 5) Wilke, S. 226. 360 f. — 6) Wilke (S. 371 ff.), Bleek (Synopsis, II, S. 274 ff.). — 7) Neander (S. 621 f.), Bleek (Synopsis, II, S. 278 f.). — 8) Marcusevangelium, S. 86.

däus. Die Reden etwas verkürzt. An die Stelle der Jünger tritt ihre Mutter, für die sich eine kindische Bitte eher zu schicken schien.

71) 20, 29—34. A, 52. Heilung des Blinden von Jericho. Die Heilung wird richtig auf den Moment des Auszugs verlegt, der Geheilte aber verdoppelt (§. 16).

72) 21, 1—11. A, 53. Einzug in Jerusalem. Matthäus fügt 4. 5 das Citat aus Sach. 9, 9 ein, worauf er schon 2 Bezug genommen hat, und spricht in Folge dessen von zwei Lastthieren,[1] muss aber eben desshalb die Worte A Mr. 11, 2 ἐφ' ὃν οὐδεὶς ἀνθρώπων κεκάθικεν weglassen.[2]

73) 21, 12—17. A, 55. Reinigung des Tempels. Aus der Tradition eingesetzt ist 14—16 mit dem Citat aus Ps. 8, 3. Dann wird 17 der Schluss des ersten (in A zweiten) Tages angedeutet. Matthäus hat nämlich die Reinigung des Tempels auf den ersten Tag verlegt, um das Hosianna 15 als Fortsetzung des vorhergegangenen Hosianna näher an 21, 9 anzureihen.[3]

74) 21, 18—22. A, 54. 56. Verfluchung des Feigenbaums. Matthäus wollte die Geschichte zuerst ganz übergehen; als er ihr aber A Mr. 11, 20 wieder begegnete, gab er sie zwar, jedoch zusammengezogen, so dass er die zwei Acte, in welche das Ereigniss zerfiel, in einen, und in Folge dessen auch die beiden ersten, in A unterschiedenen, Tage des Aufenthaltes Jesu in Jerusalem in einen contrahirte.[4] Den Schluss der Reden Jesu hat Matthäus schon 6, 14. 15 gehabt, lässt ihn daher jetzt aus.

75) 21, 23—27. A, 57. Frage und Gegenfrage der Pharisäer. Bei Matthäus kürzer und minder lebendig.

76) 21, 28—32. Parabel vom gehorsamen und ungehorsamen Sohn. Von Matthäus eingearbeitet, da das ἔγνωσαν A Mr. 12, 12 = Mt. 21, 45 nicht mehr passte, wenn Mt. 21, 31 vorausgegangen war.[5] Seine hiesige Stellung verdankt der Abschnitt dem ungefähren Anschlusse an das Vorige (Johannes 32)[6] und Folgende (ἐν τῷ ἀμπελῶνι 28). Aber schon die Doublette 28—30 weist auf *Λ* hin, wo dafür das andere, in A folgende Weinbergsgleichniss nicht stand. Die Antwort der Juden 31 ist ganz der dialogischen Manier des Matthäus gemäss (§. 19, 5) und hätte schon desshalb von Lachmann nicht angetastet werden sollen.[7]

77) 21, 33—46. A, 58. Parabel vom Weinberg. Matthäus zieht zusammen (vgl. besonders 35—37), macht aus der dreimaligen

1) Wilke, S. 232. 364. — 2) Wilke, S. 232. 363 ff. — 3) Wilke, S. 581. 638. — 4) Sieffert (S. 111), Ewald (Evangelien, S. 316). — 5) Wilke, S. 373 f. — 6) Weisse: Ev. Geschichte, II, S. 109. — 7) Studien und Kritiken, 1830, S. 839 ff. N. T. ed. maj. II, praef. V sqq.

Sendung von je einem Knecht (Mr. 12, 2—5 = Lc. 20, 10—12) eine zweimalige von jedesmal mehreren Knechten (34—36), wodurch die Gestalt des Vertrags undeutlich (vgl. 34. 41) wird. Er trifft ferner im Interesse des, ausserhalb der Stadt erfolgten, Todes Jesu eine Umstellung (39), legt die Antwort 41 den Pharisäern in den Mund, die sich auf diese Weise selbst verdammen, und fügt 43 eine deutlichere Nutzanwendung bei, der er auch schon den Schluss der Parabel 41 accommodirt hat. Dagegen ist Vers 44 vielleicht unächt. Die Unterbrechung aber der drei Parabeln durch den Abschluss 45. 46 versteht sich nur unter Voraussetzung der Abhängigkeit des Matthäus von seinem Original;[1] doch stellt Matthäus die Worte um, weil er *ἀκούσαντες τὰς παραβολάς* (die mitgetheilte aus A und die vorige, eingeschaltete) anbringen wollte.[2]

78) 22, 1—14. Gleichniss vom königlichen Gastmahl. Von Matthäus hier eingeschoben um der Verwandtschaft mit der Tendenz des Vorhergehenden willen.[3] Das Verhältniss dieser Parabel zu Lc. 14, 16—24 ist zu beurtheilen, wie das von Mt. 25, 14—30 zu Lc. 19, 11—27. Wir haben also keine schriftstellerische Vermengung zweier Gleichnisse vor uns,[4] sondern höchstens ist eine doppelte Gestalt der Parabel im Munde Jesu, wahrscheinlich blos eine Vereinfachung der einen Parabel, die Jesus gesprochen hat, durch Lucas anzunehmen.[5]

79) 22, 15—22. A, 59. Vom Zinsgroschen.

80) 22, 23—33. A, 61. Sadducäerfrage. Kürzer und glätter umgeschrieben.

81) 22, 34—40. A, 62. Frage nach dem grössten Gebot. Obgleich 22, 22 gesagt war, dass die Pharisäer Jesum gehen liessen, tritt hier noch einmal einer auf, wozu A Mr. 12, 28 Veranlassung gab. Während aber in A die Frage des *γραμματεύς* nicht versuchlicher Art ist, spricht bei Matthäus ein *νομικός* und zwar *πειράζων αὐτόν*, was Beides darauf hinweist, dass dem Matthäus auch die Quelle *Λ* Lc. 10, 25 vorlag. Die so sich darbietende Aenderung passte auch besser in den Plan dieser Capitel bei Matthäus, insofern auf diese Art die Kampfscene weitergebildet wird.[6] Den Schluss von A Mr. 12, 32—34 musste Matthäus hierauf natürlich auslassen.[7]

82) 22, 41—46. A. 63. Frage über Psalm 110. Zum Schlusse der Scene bildet Matthäus eine einfache Lehrfrage Jesu um in eine Gegenfrage an die Pharisäer, die selbst sagen sollen, er sei Davids Sohn,

1) Weiss, S. 42. 51. — 2) Wilke, S. 374. — 3) Bleek: Synopsis, II, S. 324. — 4) Gegen Schneckenburger, Strauss, De Wette, Gfrörer, Ewald: Jahrbücher, I, S. 136. Evangelien, S. 320 f. — 5) Weisse: Evangelische Geschichte, II, S. 111 ff. — 6) Weiss, S. 42. — 7) Gegen Hilgenfeld: Marcusevangelium, S. 75 f.

wogegen dann erst zweitens argumentirt wird, wie in den anderen Texten; daher die, die Antwort auf den Mund legende, Frage: *τίνος υἱός ἐστι;* — Auf das *πῶς* dagegen wissen sie keine Antwort mehr. So kann nun Jesus ungehindert bei Matthäus zur grossen Strafrede übergehen.[1] Ebenfalls im Interesse der Composition setzt Matthäus die Formel Mr. 12, 34 an den Schluss der Streitscenen 46.[2]

83) 23, 1—39. A, 63. Rede wider die Pharisäer. Componirt aus folgenden Quellen: 1) A und zwar Mr. 12, 38—40 = Lc. 20, 45—47 (= Mt. 6. 7. 14). — 2) *Λ* und zwar Lc. 11, 39—52 (= Mt. 4. 13. 23—36) und Lc. 13, 34. 35 (= Mt. 37—39) und Lc. 18, 14 (= Mt. 12). — 3) die S. 162 erwähnte Quelle und wohl auch Tradition. Der Eingang 2—12 namentlich ist meist aus der letzterwähnten Quelle (2. 3. 8—10), aber auch aus *Λ* Lc. 11, 46. 18, 14 und A Mr. 38. 39, sowie aus Reminiscenzen an Mt. 6, 1 (vgl. 5) und 20, 26 (vgl. 11) frei gebildet, so aber, dass die Scheinheiligkeit hervortritt, und zugleich die Jünger wegen 8 schon 1 ausdrücklich mit als Zuhörer genannt werden.[3] Schon die 13 = Lc. 11, 52 beginnende directe Anrede kündigt eine neue Quelle an. Es folgen nämlich, unter Voraussetzung der Unächtheit von 14, wieder sieben Wehe: 1) 13 aus *Λ* Lc. 11, 52; 2) 15 aus andern Quellen gebildet, wie auch 3) 16—22 (wobei der letzte Vers = 5, 34); 4) 23. 24 aus *Λ* Lc. 11, 42; 5) 25. 26 aus *Λ* Lc. 11, 39—41 ziemlich frei gebildet, namentlich geglättet; 6) 27. 28 vollständiger aus *Λ* Lc. 11, 44; 7) 29—31, aus *Λ* Lc. 11, 47. 48 frei gebildet.[4] Hierauf folgt dann, indem Matthäus ganz im Zusammenhang von *Λ* bleibt, 32—36 der pathetische Epilog. Den Schluss bildet 37—39 eine andere Stelle aus *Λ* Lc. 13, 34. 35, die aber in dem historischen Zusammenhang des Matthäus unerklärbar ist. — In der Form, wie sie hier vorliegt, ist die Rede schon desshalb eine historische Unmöglichkeit, weil sie kein einheitliches Auditorium voraussetzt, indem die Grundlage A Mr. 12, 38—40 = Lc. 20, 45—47 an das Volk, eingearbeitete Stellen 8—10 dagegen an die Jünger adressirt sind. Es zeigt sich daher hier wieder eine ähnliche Unklarheit, wie bei der Bergrede des Matthäus.[5]

84) 24, 1—25, 46. A, 66. Eschatologische Rede. Von den namhaftesten Stimmen[6] ist der Compositions-Charakter dieser Stelle erkannt und nachgewiesen worden. Doch unterscheiden sich in dieser Beziehung wieder beide Capitel. Dem ersteren liegt zu Grunde A Mr. 13, 1—37 = Lc. 21, 5—36, verbunden mit den beiden Stellen aus

1) Weiss, S. 42. — 2) Wilke (S. 246 f. 575. 652), Hitzig (Joh. Marcus, S. 124). — 3) Wilke, S. 365 f. — 4) Ewald: Jahrbücher, I, S. 133 ff. Evangelien, S. 324 ff. — 5) Hilgenfeld: Evangelien, S. 99. — 6) Luther, Schleiermacher, Neander, Hase, Weisse: Evangelische Geschichte, I, S. 588 ff. II, S. 121 ff. Evangelienfrage, S. 167 ff.

Λ Lc. 12, 39—46 und 17, 22—37.[1] Im Einzelnen verhält es sich mit Cap. 24 folgendermassen. Der Eingang 1—3 ist aus A Mr. 13, 1—4, jedoch insofern alterirt, als der εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν Mr. 1, sowie die vier mit Namen Genannten Mr. 3 ganz zurücktreten, und das veranlassende Benehmen der Jünger in einer Weise modificirt wird, dass zwischen Mt. 23, 38 und 24, 1 eine Ideenassociation ermöglicht wird; auch fragen die Jünger nicht blos nach der Zeit der Zerstörung, sondern auch — wegen 23, 39 — gleich nach der Parusie.[2] Der erste Absatz der Rede Jesu Mt. 4—8 ist dann getreu aus A berichtet; wohingegen der zweite Mt. 9—17 um denjenigen Inhalt verkürzt erscheint, den Mt. 10, 17—22 = Mr. 11—13 schon anticipirt hatte.[3] Eben darum geräth aber Matthäus hier in Unordnung, indem er zuerst, die zweierlei Verfolgungen in A (von Seiten der Nichtchristen Mr. 9 und der Christen Mr. 11) zusammenwerfend,[4] 9 (wo er τῶν ἐθνῶν einsetzt) an den Anfang Mr. 9 unmittelbar das Ende Mr. 13 anreiht, dann aber 10 den wesentlichen Inhalt des ausgelassenen Stücks Mr. 10—12 nachbringt und mit καὶ τότε σκανδαλισθήσονται einen Causalzusammenhang herstellen will; indem er ferner 11 zur Ausfüllung des immer noch mageren Bildes einen späteren Zug A Mr. 22 (hieraus und aus A Mr. 13, 6 = Mt. 24, 5 sind die πολλοὶ ψευδοπροφῆται geworden)[5] vorausnimmt, hierauf 12 ein ihm eigenthümliches Dictum gibt und mit 13. 14 (wo er τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ einsetzt) wieder in den Zusammenhang von A Mr. 10. 13 zurückkehrt. Dabei schaltet er 14 καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος ein, damit doch das τέλος, welches in A dem neuem Absatz unmittelbar vorhergeht, auch bei ihm nicht fehle.[6] — Der dritte Absatz Mt. 15—25 ist wieder genau nach A, wovon vielmehr Marcus hier und da abweicht. Doch bleibt das μηδὲ σαββάτου Mt. 20 zweifelhaft, da Marcus es ebenso gut auslassen, als Matthäus es zufügen konnte. Letzteres ist aber wahrscheinlicher, weil der Zusatz im Geist des Matthäus liegt (§. 23) und dem Zusammenhang der Rede widerstrebt, wornach man, weil zum Voraus erinnert, mit der Flucht nicht erst warten wird bis zu einem Sabbat.[7] Dann aber ist Mt. 26—28 aus *Λ* Lc. 17, 13. 24. 37 (welch letzteren Aussprüchen zugleich mit der bei Lucas allein deutlichen Beziehung[8] die passende Form der Antwort auf eine Frage abgestreift ist) eingeschoben als Abschluss des dritten Abschnittes und Vorbereitung zum vierten. Dieser Mt. 29—35 ist zum Theil poetisch amplificirt, namentlich durch Beibringung des Signals 30[9] und der Posaune 31. Ein

1) Ueber das Verhältniss des letzteren Abschnittes zu Matthäus am besten Schleiermacher: Versuch, S. 215 ff. 265 ff. — 2) Weiss, S. 51. — 3) Hitzig: Joh. Marcus, S. 58. — 4) Wilke, S. 422. — 5) Hitzig: Joh. Marcus, S. 58. — 6) Wilke, S. 423. — 7) Wilke, S. 367. — 8) Bleek: Synopsis, II, S. 374 f. — 9) Wilke, S. 330.

fünfter Abschnitt 36—51 besteht aus sehr freier Combination der beiden Hauptquellen. Im Einzelnen ist Mt. 36 = Mr. 13, 32 mit Auslassung des οὐδὲ ὁ υἱός.[1] Daran schliesst sich als Commentar von οὐδεὶς οἶδεν A Mr. 13, 32 an Mt. 37—41 aus Δ Lc. 17, 26. 27. 30. 31. 34. 35. Mt. 42 ist Zusammenfassung von Mr. 13, 33. 35. 37. Eigenthümlich ist freilich die Aufnahme des γρηγορεῖτε οὖν aus Mr. 13, 35, wo es nur um des 34 vorangegangenen ἵνα γρηγορῇ mit ἀγρυπνεῖτε 33 wechselt; Matthäus also, dem dieser Zusammenhang fremd ist, bezeugt mit dem γρηγορεῖτε οὖν seine Abhängigkeit.[2] Die Mitte dieses Stücks, das Gleichniss Mr. 13, 34—36 hat Matthäus hier ausgelassen, weil er gleich Ersatz dafür gibt, indem er 43—51 die Stelle Δ Lc. 12, 39—46 anfügt, jedoch unter Auslassung des störenden Verses Lc. 41. Daher bei Matthäus die zwieträchtigen Vorstellungen der eschatologischen Rede, wornach Christus sowohl οἰκοδεσπότης (25, 14), als, von ihm differenter, κλέπτης (24, 43) ist. Angefügt ist wieder das matthäische ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων. Uebrigens verrathen sich die mehrfachen Anhänge hier und im Folgenden schon durch die Formel ὥσπερ 24, 37. 25, 14. — Einfacher ist dann die Composition von Mt. 25, wo Matthäus in Erinnerung an den Anfang der zuletzt benutzten Perikope Δ Lc. 12, 35 und zur Einschärfung von μὴ εὕρῃ ὑμᾶς καθεύδοντας A Mr. 13, 36, den Anfang 1—13 (der letzte Vers kehrt zu A Mr. 13, 32. 33 zurück[3]) und die dogmatisch abschliessende Zusammenfassung 31—46 (von der gilt, was von 13, 36—43[4]) bildet, während er, veranlasst durch den ἀπόδημος A Mr. 13, 34[5] und das ἑκάστῳ τὸ ἔργον αὐτοῦ ebendaselbst,[6] und mit Beibehaltung des Anantapodoton,[7] das Gleichniss von den Talenten aus Δ Lc. 19, 11—27 herübernimmt, welches freilich nur in einen Zusammenhang passt, wo von Vergeltung nach Verdienst und Arbeit die Rede ist, aber nicht in einen solchen, wo von der Wiederkunft des Herrn als einer zeitlich ungewissen gehandelt wird.[8] Dabei modificirt Matthäus die Parabel so, dass er, mit Hinweglassung der schon 22, 2—14 verbrauchten Züge, die ursprüngliche Beziehung auf Archelaus[9] völlig verwischt (daher ein Uebergeben a l l e r ὑπάρχοντα und kein nachträglicher Protest der πολῖται in Rom), während das Gleichniss selbst mit seinem historischen Hintergrund zugleich auch die Zweiseitigkeit verliert und seinen einheitlichen idealen Inhalt in einem durchsichtigen Ebenmaasse der Form zur Darstellung bringt. Daher nicht mehr jeder Knecht gleich viel erhält, sondern eine Abstufung nach Maassgabe der δύναμις ein-

1) Köstlin, S. 323. — 2) Hitzig: Joh. Marcus, S. 58. — 3) Hitzig: Marcus, S. 58 f. — 4) Weisse: Evangelische Geschichte, II, S. 133 f. Evangelienfrage, S. 243. — 5) Wilke (S. 689), Hitzig (A. a. O. S. 59). — 6) Hitzig: Marcus, S. 59. — 7) Bleek: Synopsis, II, S. 388. — 8) Schleiermacher, Wilke, S. 374. — 9) Vgl. Meyer: Zu Marcus und Lucas, S. 511.

tritt, wogegen die Abstufung, die sich bei Lucas hinsichtlich der Belohnung wirklich findet, verwischt, dafür aber der gleichen Seligkeit der beiden treuen Knechte als tragischer Contrast das Schicksal des trägen gegenübergestellt und geschärft wird. Diese Harmonie ist aber nicht das Ursprüngliche, sondern ein Product der ordnenden Thätigkeit, des symmetrischen Sinnes unseres Evangelisten. [1]

85) 26, 1—5. A, 67. Anschlag des Synedriums. Die kurze, einfach geschichtlich gehaltene, Notiz von A ist hier zunächst mit einer Schlussformel für das Vorhergehende, dann mit ausführlicheren Nachrichten über Jesu Vorherwissen und die Localität des feindseligen Anschlags vermehrt worden. Es soll ein feierlicher Eingang zu der bedeutsamen Leidensgeschichte sein. [2]

86) 26, 6—13. A, 68. Salbung in Bethanien. Die Abhängigkeit dieses Berichtes von Marcus ist besonders von Wilke schlagend nachgewiesen worden. [3] Insonderheit will Matthäus das Wort A Mr. 14, 8 deutlicher machen.

87) 26, 14—16. A, 69. Verrath des Judas. Doch bildet Matthäus seiner Manier gemäss die Frage 15 [4] und zieht die, nach Sach. 11, 12 gebildete, Tradition von den Silberlingen herbei, die dem Verräther auch alsbald übergeben (in A nur versprochen) werden.

88) 26, 17—19. A, 70. Vorbereitungen zum Passah. Keineswegs hat hier Matthäus einen natürlichen Vorgang, den Marcus und Lucas ins Wunderbare erhoben hätten, [5] sondern Matthäus hat einfach zusammengezogen, [6] indem er den Umstand mit dem Wasserträger für zu weitläufig gehalten (daher πρὸς τὸν δεῖνα 18) und übergangen hat, [7] wodurch freilich der abgeblasste Bericht des Matthäus, demzufolge Alles schon verabredet gewesen sein müsste, selbst den Charakter der überflüssigen Breite (z. B. μετὰ τῶν μαθητῶν) erhält [8] — was an sich schon gegen seine Ursprünglichkeit zeugt. Es wird daher wohl auch 8 καιρός μου ἐγγύς ἐστι demselben Bearbeiter angehören, der schon 26, 2 das Wissen um die zweitägige Frist eingewoben hat. [9]

89) 26, 20—25. A, 71. Bezeichnung des Verräthers. Matthäus macht zuerst 23 aus der Notiz A Mr. 14, 20, dass ein Tischgenosse der Verräther sein werde, ein besonderes Erkennungszeichen [10] und fügt 25 noch eine Nachricht bei, welche, wäre sie ursprünglich, von Marcus und Lucas nicht übergangen worden wäre. Ueber die Geschichtlichkeit der Notiz bemerkt schon Paulus: »Dass Judas jetzt,

1) Im Allgemeinen richtig Wilke, S. 688. — 2) Weiss, S. 52 f. — 3) Urevangelium, S. 581 f. — 4) Wilke, S. 638. — 5) Gegen Meyer: Zu Matthäus, S. 490. Zu Marcus und Lucas, S. 181. — 6) Ewald: Evangelien, S. 315. — 7) Weiss, S. 53. — 8) Wilke, S. 377 f. — 9) Gegen Hilgenfeld: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1862, S. 6. — 10) Weiss, S. 53 f.

da Jesus eben sein Wehe über den Verräther ausgesprochen hatte, erst nachgefragt haben würde, dazu kann ich ihm die Stirn nicht zutrauen.«[1]

90) 26, 26—29. A, 72. Abendmahlsstiftung. Nach A, aber schon mit liturgischen (*φάγετε*) und dogmatischen Weiterbildungen (*εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*).[2] Das *τούτου* 29 ist ursprünglich.[3] Dagegen sind die Worte der Kelchüberreichung aus dem *ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες* A Mr. 14, 23 gebildet.

91) 26, 30—35. A, 73. Warnung der Jünger, namentlich des Petrus. Nach A, aber mit Zusätzen, wie wahrscheinlich *ἐν ἐμοὶ ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ* und *τῆς ποίμνης* 31, *σκανδαλισθήσομαι* 33, *οἱ μαθηταί* 35.

92) 26, 36—46. A, 74. Kampf in Gethsemane. Die Worte des Betenden sind abgerundeter, als in A, und in drei besondere, kunstvoller gesteigerte, Acte vertheilt.[4] Einzelnes ist ausgelassen, die Tautologie A Mr. 14, 35. 36 beseitigt durch Zusammenziehung 39.

93) 26, 47—56. A, 75. Jesu Gefangennahme. A ist in der Weise verändert, dass der Verräther 48 erst im Nahen das Zeichen gibt,[5] die Begrüssungsformel gebraucht 49, Jesus an ihn eine Antwort 50 und gegen den Schwerdtschlag des Petrus eine Rede richtet 52—54, und dass ferner 56 die Hinweisung Christi auf die Schrift (A Mr. 14, 49) in eine selbstständige Reflexion des Matthäus umgewandelt erscheint.[6]

94) 26, 57—68. A, 77. Jesu Verhör. Nur dass Matthäus auf eigene Hand den Namen Kaiphas angibt 57, 65 das *ἐβλασφήμησεν* hinzufügt und 67 das Verhüllen des Hauptes auslässt, wodurch die Weissagungsscene undeutlich wird.[7] Auch die feierliche Beschwörungsformel 63, das *σὺ εἶπας* 64 (vgl. 26, 25) und der Zusatz *εἰς τὸ πρόσωπον* 67 gehören dem Matthäus an.[8]

95) 26, 69—75. A, 78. Verleugnung des Petrus. Im Ganzen nach A, doch mit Ausmalungen (vgl. die Steigerung 70 *ἔμπροσθεν πάντων*. 72 *μετὰ ὅρκου*) und mit dem Missverständnisse, dass die Magd 71 um der veränderten Scene willen eine andere wird, als die 69 genannte. Auch das scheinbar dunkle *ἐξ αὐτῶν* A Mr. 14, 69 wird durch Conformation der zweiten Frage Mt. 71 mit der ersten Mt. 69 umgangen. Der Mr. 70 fehlende Ausdruck der zweiten Verleugnung wird 72 aus der dritten anticipirt.[9]

1) Commentar, III, S. 573. Vgl. Ewald: Evangelien, S. 345. — 2) Meyer: Zu Matthäus, S. 50 f. — 3) Meyer: A. a. O. S. 498. — 4) Weiss, S. 54. — 5) Meyer: Zu Matthäus, S. 508. — 6) Bengel, Fritzsche, De Wette, Baumgarten-Crusius, Bleek, Weiss, S. 54. — 7) Bleek: Synopsis, II, S. 444. — 8) Weiss, S. 54 f. — 9) Weiss, S. 55.

96) 27, 1. 2. Jesus wird zu Pilatus geführt. Aus A; doch beschreibt Matthäus den Landpfleger näher nach Titel und Name und erklärt das συμβούλιον A Mr. 14, 1 vorschnell für ein Todesurtheil.

97) 27, 3—10. Tod des Judas. Von Matthäus aus der Tradition eingefügt.[1] Vielleicht die erste Form der mancherlei Sagenbildungen über das Ende des Verräthers.

98) 27, 11—14. A, 80. Klage vor Pilatus. Aus A. Dabei ergänzt Mt. 12 das in A Mr. 15, 4 nur vorausgesetzte Schweigen und muss daher 14 die zweite Erwähnung desselben durch πρὸς οὐδὲ ἓν ῥῆμα steigern.[2]

99) 27, 15—31. A, 80. Verhandlungen vor Pilatus. Matthäus hat in den Zusammenhang von A hineingestellt die beiden Anekdoten vom Weibe des Pilatus 19[3] und vom Händewaschen desselben 24. 25. Frei gebildet sind die disjunctiven Fragen 17. 21, da nach A Pilatus nur fragt: ihr wollt gewiss den Judenkönig losgegeben haben? — und wider seine Erwartung den Namen Barrabas zu hören bekommt.[4] Uebrigens beweist auch 18, dass der Grundtext von einer solchen Auswahl nichts weiss, da hier keineswegs der Grund angegeben wird, wesshalb Pilatus Jesum neben Barrabas zur Wahl ausgestellt hatte. Jesus Barrabas 18 aber verdankt seine zwei Namen vielleicht blos dem Joses Barnabas Act. 4, 36, der dem Abschreiber im Kopfe war,[5] oder einer Gegenüberstellung des υἱὸς τοῦ πατρός, der Barrabas blos dem Namen nach war, und des wahren Gottessohnes Jesus.

100) 27, 32—44. A, 81. Kreuzigung. Mit Recht hat Strauss bemerkt, dass Matthäus den vorliegenden Bericht 34 nach Ps. 69, 22 und 43 nach Ps. 22, 9 amplificirte.[6] Ausserdem bringt er eine gewisse Verwirrung in die Scene durch Einschiebung der Notiz 36 an die Stelle der scheinbar unpassenden Wiederholung A Mr. 15, 25 καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν, wodurch aber das Ungehörige entsteht, dass sich die Soldaten zum Wachehalten niedersetzen, ehe sie ihr Werk mit dem τίτλος Mt. 37 und wohl auch mit der Kreuzigung der Schächer Mt. 38 vollendet haben.[7]

101) 27, 45—56. A, 81. Tod. Doch hat Matthäus aus Missverstand von A Mr. 15, 36 das ἄφετε des Tränkenden in ἄφες verwandelt und den übrigen Soldaten in den Mund gelegt. Dann aber sind aus später Tradition mythische Züge von Erdbeben, Gräbern und Geistern eingesprengt (51—53).[8] Die Salome umschreibt Mt. 56 blos als die Mutter des Zebedaiden.

1) Wilke (S. 638 f.), Bleek (Synopsis, II, S. 448). — 2) Weiss, S. 55. — 3) Wilke, S. 639. — 4) Wilke (S. 285. 432 f.), Weiss (S. 56). — 5) Wilke, S. 496. — 6) Leben Jesu, II, S. 514. 525 f. — 7) Weiss, S. 56. — 8) Wilke, S. 639 f.

102) 27, 57—61. A, 82. Begräbniss. Verkürzt. Nur Matthäus bezeichnet das Grab als dem Joseph gehörend; auch nimmt er an dem βουλευτής A Mr. 15, 43 (da doch der Rath Jesum verurtheilt hat) Anstoss und nennt den Joseph blos ἄνθρωπος πλούσιος.

103) 27, 62—66. Wache am Grabe. Aus später Tradition eingesetzt sammt allen späteren, darauf bezüglichen Stücken.[1]

104) 28, 1—8. A, 83. Die Frauen am Grabe. Nachdem Mt. 1 mit der abgekürzten Quelle A begonnen, schiebt er die Sage vom Erdbeben ein 2—4, kehrt wieder zu A zurück 5—10, indem er die Rede des Engels paraphrasirt und den Schluss καθὼς εἶπεν ὑμῖν Mr. 16, 7, an dessen Beziehung auf A Mr. 14, 28 = Mt. 26, 32 er sich nicht erinnert, vielmehr, um zugleich für eine eigene Rede Jesu Raum zu gewinnen, in ἰδοὺ εἶπον ὑμῖν umwandelt und 8 das ihm unverständliche Benehmen der Weiber A Mr. 16, 8 zurechtlegt. Aber schon der Fortgang (9. 10) spricht dafür, dass aus 8 eine sofortige wirkliche Meldung an die Jünger nicht herauszulesen ist. Im ganzen Stück sind Worte von A mit andern Ausdrücken versetzt und in einen neuen Zusammenhang gebracht.[2]

105) 28, 9. 10. A, 84. Jesus erscheint den Frauen. Aus A (Jesus erscheint jetzt den Frauen, um ihnen ihre Zweifelsfurcht zu benehmen); auch ist die Sprache hier noch mehr, als in den folgenden Abschnitten, die von A.

106) 28, 11—15. Die Wache am Grabe wird bestochen. Fortsetzung des Stücks Nr. 103 mit einer Schlussangabe 15, welche die Entstehung der ganzen Sage erklärt.

107) 28, 16—20. A, 84. Jesus erscheint den Jüngern in Galiläa. Vielleicht Schluss in A, jedenfalls aber von Matthäus durchgängig assimilirt (μαθητεύειν, συντέλεια τοῦ αἰῶνος, τηρεῖν, ἐνετειλάμην) und auf spätere Gemeindeverfassung reflectirend, wie 16, 17—19. 18, 16—20.[3]

§. 13. Composition des Lucas.

Schon das καθεξῆς Lc. 1, 3 erweckt kein gutes Vorurtheil gegen die, im Interesse der Orthodoxie hier und da aufgetauchte Behauptung, als finde die Realeintheilung, die man sonst dem Matthäus zuschreibt, bei Lucas statt. Vielmehr ist bei Lucas noch weniger, als bei Matthäus von einer voraus bedachten, über das Ganze sich erstreckenden Disposition nach gewissen abstracten Kategorien und Schematismen zu reden. Was in dieser Beziehung geltend gemacht werden könnte, beweist blos,

1) Wilke, S. 640. — 2) Wilke, S. 640. — 3) Wilke, S. 648.

dass Lucas des Stoffes in seinen einzelnen Theilen von vornherein Meister war, d. h. dass er auf später zu gebende Erzählungen schon an früheren Stellen reflectirte, auf frühere bei spätern Anlässen Rücksicht nahm (§. 19, 10). Sonst aber ist die Folge seiner Erzählungen meist blos durch die Akoluthie in seinen Quellen bedingt, abgesehen von kleineren Umstellungen, die ihre Berücksichtigung schon §§. 7, 10 gefunden haben und §. 27 noch weiter zur Sprache kommen werden. Die bedeutendste dieser Umstellungen betrifft die Anticipation der Scene in Nazareth, wodurch in der That alle Abweichungen jener früheren Partien von der Akoluthie der Quelle A erklärt sind. Wie irreführend daher hier im Ganzen die Tendenzkritik gewirkt hat, mag man beispielshalber aus der Entdeckung Köstlin's sehen, »dass der grösste Theil des didaktischen Inhalts aus dem ersten Theil in den zweiten hinüberverlegt, und statt dessen die Wunderthätigkeit Jesu zur Hauptsache gemacht« sei.[1] Aber dass der erste Theil die Thaten Jesu vorzugsweise berichtet, ist einfache Folge der Benutzung von A, und dass der zweite (die Einschaltung) vorwiegend didaktischen Inhalts ist, erklärt sich ebenso von selbst aus der Zugrundelegung von *Λ*. Wo aber A Reden enthält, wie die Bergpredigt, da gibt sie auch Lucas im ersten Theil, und wo er *Λ* zu unterbrechen für gut findet mit ihm eigenthümlich angehörigen Traditionen, wie die von Maria und Martha ist, da hindert ihn die Erinnerung, dass er ja im zweiten, angeblich didaktischen, Theil seines Werkes sich befinde, daran nicht im mindesten. Auch in Plitt's Construction des dritten Evangeliums ist daher nur das Eine über allen Zweifel erhaben, dass die grosse Einschaltung des Lucas einen Hauptabschnitt in seiner Geschichtserzählung ausmacht.[2] In der That bildet 9, 51 den Scheidepunkt der beiden Hauptmassen im Lucas — einen Scheidepunkt, der aber in erster Linie blos durch den einfachen Umstand bedingt ist, dass jetzt der Moment gekommen ist, wo Lucas seine zweite Hauptquelle aufthun muss, wenn er sie überhaupt zu Wort kommen lassen will. Dass schon Lc. 17, 1—4 wieder A zum Vorschein kommt, ist nur das unverfängliche Anzeichen, dass die zweite Quelle am Versiegen ist (S. 156). Sonst aber tritt die erste Quelle in der Einschaltung nur noch 11, 17—28 zu Tage in dem Kampf mit den Pharisäern. Aber diese, der einfachen Quellenablagerung im Lucas widersprechende, Thatsache könnte uns vielleicht dennoch auf eine verborgene Disposition hinzuweisen scheinen. Es müsste eine solche nämlich etwa in der Ausführung des Themas »Jesu Kampf mit den Pharisäern« bestanden haben; und in der That hat Ritschl früher die aus den Anfangspartien von A (Mr. 3, 20—30) so weit nach hinten gerückte Scene als nothwendig

1) Evangelien, S. 191. — 2) De compositione evangeliorum, S. 17 ff.

für das Finale des zweiten Actes in der disponirten Tragödie in Anspruch genommen.[1] Es ist dies ohne Frage die geistvollste Organisation des Lucas gewesen, wornach die Steigerung des Gegensatzes zwischen Jesu und den Pharisäern die Anordnung bedingt hätte. Zuerst trete Jesus ausser aller Berührung mit den Pharisäern auf, oder doch wenigstens nicht im Gegensatz zu ihnen (4, 16—6, 11). Dann führe die allmälige Entwicklung seiner Wirksamkeit den Herrn allmälig bis zum Angriff auf die Pharisäer (6, 12—11, 54). Im dritten Abschnitt befestige sich der Gegensatz von beiden Seiten, ohne aber in Kampf auszubrechen (12, 1—19, 48). Der vierte (20. 21) zeige den Kampf mit gleichen Waffen, der fünfte (22—24) die Entscheidung.[2] Hiervon ist blos Dies richtig, dass Lucas diesen Gegensatz stets im Auge hat,[3] worauf er aber auch durch den Charakter der Quelle A von selbst geleitet werden musste (§. 29). Dass er aber jene Scene zuerst, da er ihr in A begegnet, ausgelassen hat, beruht auf der löblichen Voraussicht, ihre Parallele später in *Λ* finden zu werden, also auf dem Project, beide Quellen in diesem Berührungspunkt zu combiniren — wie denn auch geschehen.

Während also die Auswahl im ersten und im zweiten Haupttheil des Evangeliums durch die beiden Quellen bedingt war, von denen A dem ersten, *Λ* dem zweiten Kreis von Erzählungen zu Grunde liegt, muss andererseits anerkannt werden, dass eine bestimmte Absicht, eine, dem Geist des Lucas entstammte, Disposition zu erkennen ist in dem verschiedenartigen geographischen Terrain, auf welchem er die beiden Erzählungsreihen sich abwickeln lässt. Offenbar nämlich ist es die entschiedene Ansicht des Lucas, dass alles von 9, 51 ab Berichtete ausserhalb Galiläas vorgefallen sei. Nun war Lucas zwar auch hierzu zum Theil durch seine Quellen veranlasst, welche Jesum mehrfach (vgl. 9, 51—56. 17, 11—19) in Berührung mit Samaritern treten liessen. Da nun Lucas mit Recht A Mr. 10, 1 so verstand, als werde mit diesen Worten der Antritt der letzten Reise Jesu bezeichnet, so musste er hier einen Einschnitt anbringen, nicht blos um die samaritanischen Geschichten, sondern um die ganze zweite Hauptmasse, den bisher nicht verarbeiteten Stoff unterzubringen. Aber eine genauere Besichtigung dieses »Reiseberichts«[4] zeigt alsbald, wie wenig Lucas sich um die Uebereinstimmung der verschiedenen Reisenotizen bekümmert. Es kommt ihm nur darauf an, den Eindruck hervorzubringen, dass Jesu galiläische Wirksamkeit geschlossen sei, und ein anderer Haupttheil

1) Evangelium Marcion's, S. 220 f. — 2) A. a. O. S. 222 f. — 3) Baur: Evangelien, S. 487. — 4) Der Name stammt von Schleiermacher: Versuch, S. 159 ff. (116 ff.)

seiner Thätigkeit in Samarien oder überhaupt ausserhalb Galiläas seinen Boden gefunden habe. Mehrfach deutet er desshalb an, dass Jesus sich jetzt auf Reisen befindet (9, 52. 57. 10, 1. 38. 11, 1. 14, 25) oder bestimmter: auf einer Reise nach Jerusalem (9, 51. 53. 13, 22. 17, 11). Ueber die Specialitäten dieser Reise weiss er aber nichts, denn die Notiz 13, 22 ist ebenso aus 13, 31—34 abstrahirt, wie 17, 11 aus 17, 16. So scheint Jesus denn 13, 31—33 noch mit einem Fusse in Galiläa, 17, 11 zieht er auf der Grenze zwischen Galiläa und Samarien hin, 18, 35 naht er Jericho, 19, 29 kommt er in die Nähe von Bethanien.[1] Zieht man noch die oben schon dargelegte Zusammenhangslosigkeit mancher Redetheile dieses Abschnitts in Betracht, so wird man hier nicht blos mit Bleek eine angemessene Verarbeitung (vielleicht schon in der Quelle des Lucas) vermissen,[2] sondern Denen recht geben, die den Abschnitt als Ganzes unchronologisch und unhistorisch finden und blos dadurch veranlasst, dass Lucas manchen evangelischen Stoff vorgefunden habe, den er sonst nirgends einzureihen wusste. Die Form eines Reiseberichtes aber ist allerdings nichts, als »der weite Rahmen, von welchem alles Folgende bis zur Ankunft Jesu in Jerusalem zusammengefasst werden soll.«[3]

Es erleidet mithin keinen Zweifel: der Disposition des Lucas gemäss soll Jesus nicht bis unmittelbar vor seinem Leiden und Sterben in Galiläa verweilen, sondern die ganze eine Hälfte seiner messianischen Wirksamkeit wird auf eine, von Galiläa südwärts führende, Reise verlegt; er will nicht blos, wie A, der Wirksamkeit Jesu den Charakter einer im Ganzen ruhigen Thätigkeit in einer, von der Mitte des Judenthums entfernten, Provinz geben, sondern vielmehr den eines aus dieser Ruhe auch heraustretenden Losgehens auf jenen Mittelpunkt, welches offensive Hingehen zugleich aber auch ein Vorbeigehen an Samariterstädten, eine Wirksamkeit in heidnischem Lande in sich schliesst. Köstlin hat mehr die erstere,[4] Baur mehr die andere Seite der Sache betont.[5] Beider gemeinsamer Fehler ist, dass sie sofort von diesem gewonnenen Gesichtspunkte aus den Stoff der beiden Haupttheile, von denen der zweite sich des Namens der »Einschaltung« erfreut, a priori construiren wollen, was unmöglich ist, da die Quelle A, soweit sie vor 9, 51 verarbeitet war, schon genug antipharisäischen und antijüdischen Stoff gebracht hatte (6, 39. 7, 28—35), wie andererseits Λ nach Lc. 9, 51 vielfach gerade solche Stellen bietet, in denen die Tübinger Schule selbst Spuren des judaistischen Charakters von Lucas auffinden wollte,

1) Wo er aber, wenn Bestimmungen des vierten Evangeliums beigezogen werden dürften, schon 10, 38—42 anzutreffen wäre. — 2) Weisse, Bruno Bauer, Reuss, De Wette, Bleek: Einleitung, II, S. 279. Synopsis, II, S. 140 f. — 3) Baur: Evangelien, S. 433. — 4) Evangelien, S. 187. — 5) Evangelien, S. 485 ff.

wie Cap. 16. Also nicht, um den Herrn auch im Interesse des Paulus in Samarien wirken zu lassen, hat Lucas sein Evangelium um acht Capitel vermehrt und diese Capitel etwa nach der paulinischen Trias Glaube, Liebe, Hoffnung disponirt, wie Volkmar die Sache schief ansieht,[1] sondern weil er noch den Stoff der acht Einschaltungscapitel übrig hatte und anbringen musste, hat er diesen Abschnitt, der uns den Herrn schon ausserhalb Galiläas zeigt, gebildet.

Lucas vertheilt daher seinen Stoff nur nach gewissen allgemeinen Gesichtspunkten: Wirken in Galiläa, Quelle A — Wirken ausserhalb Galiläas, Quelle *Λ*. Im Einzelnen ist er fast immer von der Folge der Abschnitte in seinen Quellen abhängig. Bei minderer Gebundenheit an diese hätte es ihm auch nicht wohl begegnen können, dass die Hindeutung auf Jesu Tod in Jerusalem am Ende des ersten Haupttheils 9, 31 von dem Tod selbst durch eine so grosse Masse von dazwischentretendem Stoff getrennt wurde; und nicht weniger unpassend ist, dass die Verklärung, statt den Höhepunkt der Selbstoffenbarung Jesu an seine Jünger zu bilden, nun ohne alle epochemachende Bedeutung zwischen den früheren und den massenhaft nachfolgenden Belehrungen Jesu über seine Messiaswürde und über das Gottesreich in der Mitte steht.[2] Hätte Lucas, ohne die beiden Hauptfesseln seiner Darstellung zu beachten, nur mit den einzelnen Ringen derselben gespielt und dieselben in eine beliebige Sachordnung versetzt, so würde er ohne Zweifel solcherlei Inconcinnitäten zu vermeiden gewusst haben.

Seit 18, 15 kehrt Lucas wieder in den Zusammenhang von A zurück, um die Ereignisse auf der Reise und in Jerusalem zu erzählen. In diesem letzten Abschnitte laufen die vier ersten Capitel offenbar parallel mit A, nur von wenigen leicht erkennbaren Einschaltungen unterbrochen. In den drei letzten Capiteln des Evangeliums ist dagegen der ursprüngliche Bericht so vielfach und durch so eigenthümliche Relationen modificirt, dass man die Erzählung des Lucas sogar schon in ganz andere Abtheilungen zerlegen und aus anderen Quellen ableiten wollte, als die Seitenberichte (S. 104). Dass aber auch hier der Leitfaden bei allen Dreien derselbe ist, hat schon Wilke erwiesen,[3] und wird in der nachfolgenden Tafel seine Bestätigung im Detail erhalten.

I. Persönliche Vorgeschichte des Täufers und Jesu (1, 1—2, 52).

1) Wenn in A das Auftreten des Täufers noch als *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου* galt, so strebte die spätere schriftstellerische Ausgestaltung der

1) Religion Jesu, S. 306. 326. — Vorher (Evangelium Marcions, S. 213 f.) hatte er bereits auf Lc. 17 die Stelle 1 Cor. 13, 13 als Disposition angewandt. — 2) Köstlin, S. 190. — 3) Urevangelist, S. 540 ff.

evangelischen Geschichte in immer entferntere Gebiete zurück, langte daher im Matthäus bei der Empfängniss und Geburt Jesu, im Lucas endlich sogar bei den Entstehungsverhältnissen des Vorläufers an. So stellte also Lucas an die Spitze seines Evangeliums die, seinem Programme (ἄνωθεν) entsprechende, Gestalt der Vorgeschichte, wie sie ihm in schriftlichen Aufsätzen vorlag, die jedenfalls ganz unabhängig von der Tradition des Matthäus entstanden, mit derselben daher auch nicht in Harmonie zu setzen sind. Dass in dieser Vorgeschichte sich nicht — wie Dies bei Matthäus der Fall ist — eine bisher flüssig gewesene Tradition zum erstenmal literarisch krystallisirt hat, dass vielmehr zum mindesten das erste Capitel auf schriftlichen Unterlagen ruht: geht nicht blos aus der kunstmässigen Form der Lyrik,[1] sondern auch aus der auffallend hebraisirenden Sprache hervor; wie andererseits die Eigenthümlichkeiten der Sprache des Lucas,[2] ja selbst des Paulus[3] auch diese Vorgeschichte durchdringen, so dass — auch um der jedenfalls von Lucas eingerückten, übrigens verfehlten chronologischen Notiz 2, 1. 2 willen — an eine selbstständige Verarbeitung vorliegender Quellen nothwendig gedacht werden muss.[4] Eine Mehrzahl solcher Quellen scheint übrigens schon um der Stelle 2, 4. 5,[5] noch mehr um der, Unbekanntschaft mit der Geburtsgeschichte verrathenden, Aeusserungen 2, 43. 48. 50 willen angenommen werden zu müssen.[6] Wenigstens theilweise waren — wie die hebräisch-griechische Pointe von 1, 78 beweist[7] — diese Quellen griechisch geschrieben; andere, besonders im zweiten Capitel verarbeitete, mögen bis daher auch blos mündlich geflossen sein. Unter diesen Voraussetzungen fallen die Zweifel an der Aechtheit[8] oder Ursprünglichkeit[9] der beiden Capitel von selbst.

II. Messianische Vorgeschichte (3, 1—4, 15).

2) 3, 1—6. A, 1. Der Täufer. Lucas beginnt mit Aufwand aller ihm zu Gebote stehenden Mittel. A wird zu Grunde gelegt, das jüdisch Ascetische im äusseren Auftreten des Johannes allerdings mit Stillschweigen übergangen; einer solchen stummen Darstellung bedurfte Lucas nicht, da er die Reden so sehr erweitert;[10] das Citat aber wird

1) Ewald (Evangelien, S. 178. 181 ff.), Weisse (Evangelienfrage, S. 179 f.) — 2) Gersdorf (S. 160—272), Wilke (S. 645 f.), Credner (Einleitung, S. 131 ff.). — 3) Die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser u. s. f. S. 218 ff. — 4) Ewald (Evangelien, S. 177 f.), Meyer (Zu Marcus und Lucas, S. 230). — 5) Gfrörer: Urchristenthum, II, 1, S. 92. — 6) Auch Ewald (Evangelien, S. 101) unterscheidet für 2, 41—51 eine besondere Quelle. — 7) Vgl. Bleek: Einleitung, II, S. 277 f. Synopsis, I, S. 32. 65 f. — 8) Siehe die Literatur bei De Wette: Einleitung, II, S. 180. — 9) Baur: Marcusevangelium, S. 219 f. — 10) Wilke (S. 583), Volkmar (Religion Jesu, S. 313).

nicht blos umgestellt, sondern selbstständig aus LXX mitgetheilt, da der Pauliner Lucas die *πᾶσα σάρξ* und das *σωτήριον τοῦ θεοῦ* nicht dahinten lassen wollte.[1] An die Spitze des Ganzen tritt eine genaue, sechsfache Bestimmung bietende, chronologische Notiz, durch welche zunächst die Umstellung des Periodenbaus von A veranlasst wird.

3) 3, 7—9. A, 2. Rede des Täufers. Genau aus A, nicht aus Matthäus.[2]

4) 3, 10—14. Die Standespredigt des Täufers stammt anerkannter Maassen[3] aus einer besonderen, wohl mündlichen, Quelle. Daher specifisch lucanische Ausdrücke, wie *ὁμοίως ποιεῖν*, *πράσσειν* (zumal in der betreffenden Bedeutung), *συκοφαντεῖν*.

5) 3, 15—17. A, 2. Zeugniss des Täufers von Christus. Hier ist die pragmatische Veranlassung 15 als Uebergang von Lucas gebildet, um auf den Text von A zurückzukommen.[4]

6) 3, 18—20. A, 28. Ende des Täufers. Nach seiner Weise will Lucas den, von ihm am ausführlichsten gegebenen Bericht über den Täufer zu Ende führen und thut Dies in einer, selbstständig gebildeten, Einschaltung, worin zuerst 18 von der in A zu Tag liegenden Vorstellung von der frühzeitigen Gefangenschaft des Täufers Umgang genommen, und eine weitere Thätigkeit des Predigers angedeutet,[5] sodann 19. 20 seine Collision mit dem Tetrarchen in einer Weise motivirt wird, die für den freien historischen Pragmatismus des dritten Evangeliums bezeichnend ist (*καὶ περὶ πάντων ὧν ἐποίησεν πονηρῶν ὁ Ἡρώδης* und *προσέθηκεν καὶ τοῦτο ἐπὶ πᾶσιν*). Auf diese Weise gewinnt Lucas das Recht, die, seinen Grundsatz, *καθεξῆς* zu schreiben, störende Parenthese A Mr. 6, 17—29 später zu übergehen.[6]

7) 3, 21. 22. A, 3. Taufe Jesu, nachträglich angeschlossen in sehr verkürzter Gestalt, was damit zusammenhängt, dass die eigentliche Substanz der Taufgeschichte (vgl. S. 68) in einem, die Geburtsgeschichte enthaltenden, Evangelium überhaupt keine Stelle mehr fand.[7] Das Wunder selbst wird völlig objectivirt, so dass das ganze Volk Zeuge ist, wie auf den »Betenden« der Geist *σωματικῷ εἴδει* herabfährt.[8] Doch behält Lucas noch die Anrede *σὺ εἶ ὁ υἱός μου* bei.

8) 3, 23—38. Genealogie. Hier eingeschoben, weil vorher kein passender Platz war. So wie die von Matthäus aufgenommene, so geht auch die unsrige ursprünglich von ebionitischen Anschauungen aus,[9]

1) Die Evangelien, ihr Geist u. s. f. S. 234. — 2) Gegen Köstlin, S. 142. — 3) Weisse (Ev. Geschichte, II, S. 5), Ewald (A. a. O. S. 157), Köstlin (S. 141), Hilgenfeld (A. a. O. S. 161). — 4) Hilgenfeld: Evangelien, S. 161 f. — 5) Hilgenfeld: Evangelien, S. 162. — 6) Volkmar: Religion Jesu, S. 310. 313. — 7) Volkmar: A. a. O. S. 294. — 8) Die Evangelien, ihr Geist u. s. f. S. 239 f. — 9) Gfrörer: Urchristenthum, II, 1, S. 109: »Wer wird zum erstenmal sechsundsie-

so dass also das ὡς ἐνομίζετο 23 als Correctur des Lucas anzusehen ist,[1] wie das ἐξ ἧς ἐγεννήθη Mt. 1, 16. Ein Zahlensystem liegt ebenfalls beiden Genealogien zu Grunde, da die des Mt. = 6 × 7, die des Lc. = 11 × 7 ist. Die letztere ist jedenfalls die jüngere, weil ausführlicher und bereits von Salomos Königsstamm, mit dem man es zuerst versuchen musste, abgehend. Controlirbar ist die eine so wenig, als die andere.

9) 4, 1—13. A, 4. Versuchung. Während aber in der Quelle die Versuchungen klimaktisch geordnet erscheinen, sind sie hier nach topologischen Gesichtspunkten umgestellt, wie seit Schleiermacher[2] alle Ausleger anerkennen. Um die Scene nicht zu oft zu changiren, hat Lucas den Tempel auf den Berg folgen lassen, wofür er von Wilke grundlos gepriesen wird.[3] Vielmehr ist auch gegen Schneckenburger[4] die Ursprünglichkeit der Form bei Matthäus zu behaupten. Uebrigens hält sich Lucas insofern noch mehr, als Matthäus, an A, als er Jesum zuerst 40 Tage lang versucht werden lässt, um dann am Ende derselben erst noch die drei absonderlichen Proben des Matthäus zu bestehen. Zuthaten sind, ausser einigen commentirenden Aenderungen,[5] die zauberhafte Simultananschauung ἐν στιγμῇ χρόνου und die Grosssprecherei des Teufels. Auch das ἄχρι καιροῦ ist keineswegs ein Rest der ursprünglichen Erzählungsform,[6] sondern eine significante Notiz des Lucas, der einen Uebergang sucht von der sagenhaften Concentration der Idee in drei unmittelbar sich folgenden Momenten zu dem geschichtlichen Verlauf, der das ganze Leben des Messias einnahm. In diesem realistischen Bestreben begriffen lässt er auch die dienenden Engel aus.

10) 4, 14. 15. A, 5. Rückkehr nach Galiläa. Lucas behandelt die Quelle A Mr. 1, 14. 15 frei, indem er den Inhalt der Predigt Jesu übergeht. Ueberdies hat auf diese Stelle Einfluss geübt ein Vorblick auf A Mr. 1, 21. 22, zu welchen Versen Lucas alsbald 4, 31. 32 zurückkehrt, nachdem er sein Programm 4, 16—30 gebracht hat. Daraus geht aber hervor, dass 4, 16—30 als Einschiebsel zu betrachten ist.

benzig Geschlechtsfolgen mühsam zusammenstellen, blos um nachher zu sagen: all dies beruhe auf einem Irrthum.« — Doch machte wenigstens der überschlaue »sächsische Anonymus« (S. 245 f.) diese billige Erwartung an seinem Theil zu Schanden. — 1) Zeller: Apostelgeschichte, S. 436 f. — 2) Die von Schleiermacher, S. 55 f. (41 f.) gegebene, Lösung ist jedenfalls viel einleuchtender, als die bei dem sächsischen Anonymus (S. 241) und bei Hilgenfeld (Evangelien, S. 166) vorfindliche. — 3) Urevangelist, S. 690. — 4) Erstes kanonisches Evangelium, S. 46 f. — 5) Die Evangelien, ihr Geist u. s. f. S. 235 ff. — 6) Gegen Ewald: Evangelien, S. 166.

III. Jesu Wirken bis zur Constituirung des Apostelkreises (4, 16—7, 10).

11) 4, 16—30. A, 25. Jesu Auftreten in Nazareth. Die Identität des Vorgangs mit A Mr. 6, 1—6 = Mt. 13, 53—58 ist schon von Schleiermacher,[1] Sieffert[2] und Strauss[3] zur Evidenz gebracht, und Meyer hätte es billig Wieseler[4] überlassen sollen, gegen eine so allgemein anerkannte Thatsache fortwährenden capricirten Widerspruch zu erheben.[5] Lucas hat also den Bericht aus A anticipirt; nicht aber war er dabei, wie Dies auf den ersten Anblick scheinen könnte, geleitet von dem Mt. 4, 13 mit den Worten *καταλιπὼν τὴν Ναζαρέθ* gegebenen, Motiv,[6] sondern schon der Zusatz *οὗ ἦν τεθραμμένος* 4, 16 zeigt, dass Lucas, der ja in der Vorgeschichte Nazareth so bestimmt als den Wohnort der Eltern Jesu hervorgehoben hatte, es für das Natürlichste hielt, dass Jesus an seinem bisherigen Aufenthaltsorte auch zuerst aufgetreten sei.[7] Ganz unabhängig von Matthäus hat also Lucas von der Stelle A Mr. 1, 21 Veranlassung genommen, eine, diesen unerwarteten Erfolg motivirende, Anticipation vorzunehmen. Es bestimmte ihn aber sichtlich noch eine andere Erwägung, wenn er den Ausspruch Jesu *ὅτι οὐκ ἔστι προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ* in der Weise an die Spitze seines Evangeliums stellte, zumal in Verbindung mit weiteren Worten, in welchen mit Hinweisung auf den Vorzug, welchen Elias und Elisa den Heiden gegeben haben, die Zurücksetzung der Juden gegen die Heiden in Betreff des Evangeliums ausgesprochen ist. Offenbar betrachtet der Evangelist — wie Dies von der Tendenzkritik auf unwiderlegliche Weise geltend gemacht worden ist[8] — die *πατρίς* zugleich in einer weiteren Bedeutung, um das von den Nazarethanern Geschehene als ein Vorbild dessen hinzustellen, was Jesus überhaupt von seinen Volksgenossen auf der einen, von den Heiden auf der anderen Seite zu erwarten hat. Noch allgemeiner zugestanden ist aber, dass die so erklärte Anticipation einen Selbstwiderspruch des Lucas mit sich führte, indem 4, 23 bereits Thaten, als in Kapernaum verrichtet, vorausgesetzt werden, während ja Jesus nach Kapernaum erst kommen soll.[9] — Um aber die Scene in Nazareth in bezeichneter

1) Versuch, S. 63 (46 f.). — 2) Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 89. — 3) Leben Jesu, I, S. 473 ff. — 4) Chronologische Synopse, S. 284 f. — 5) Zu Matthäus, S. 290. Zu Marcus und Lucas, S. 304. — 6) Gegen Köstlin (Evangelien, S. 204 f.) und Hilgenfeld (Evangelien, S. 168). — 7) Baur: Evangelien, S. 505. — 8) Der »sächsische Anonymus« (S. 210), Baur (Evangelien, S. 505 f.), Hilgenfeld (Evangelien, S. 166 f.), Weiss (S. 697). — 9) Schleiermacher, Kern, Strauss, De Wette, Weisse, Bleek, Volkmar: Religion Jesu, S. 323 f.

Weise als Programm für das öffentliche Wirken Jesu verwendbar zu machen, hat Lucas den Bericht von A besonders durch die Worte 23—27 erweitert, die aber, wie alles hier dem Lucas Eigene, weder auf *Λ*,[1] noch auf irgend eine andere schriftliche Quelle[2] zurückzuführen sind, sondern einer mündlichen Sage entstammen,[3] wesshalb auch die mit Matthäus und Marcus parallelen Stellen zugleich die Träger des Zusammenhangs der ganzen Scene sind: der Lehrvortrag in der Synagoge, das Staunen der Zuhörer über den Sohn Josephs, der Ausspruch Jesu über das Prophetenschicksal, die Unterlassung der Wunderzeichen. Nur die Brüder und Schwestern Jesu A Mr. 6, 3 = Mt. 13, 55. 56 übergeht Lucas absichtlich.[4]

12) 4, 31—37. A, 7. Heilung des Dämonischen in Kapernaum. Hier knüpft Lucas den verlassenen Faden von A wieder an mit einer Perikope, an welcher beispielsweise seine Abhängigkeit von A Marcus zur Evidenz erhoben werden kann.[5] Zuerst schaltet er die *πόλις τῆς Γαλιλαίας* 31 zur Orientirung für seine Leser ein. Da er A Mr. 1, 16—20 vor der Hand noch auslässt, um es aus Gründen (vgl. Nr. 16) später zu bringen, verwandelt er *εἰςπορεύονται* A Mr. 1, 21 in *κατῆλθεν*, das Präsens in den Aorist, um die Gleichheit der Construction mit dem Folgenden herzustellen, den Plural in den Singular, weil er im Unterschiede von A und um der eben angedeuteten Metathesis willen bisher noch blos ein Subject hat, Jesum ohne Jünger. Das Wort *πορεύεσθαι* aber hat er soeben 30 gebraucht, wählt hier daher lieber ein anderes, wie er denn auch das absonderliche *εἰς τὴν συναγωγήν* A Mr. 21 auslässt; aber auch das *εὐθέως* kann Lucas nicht brauchen, da Jesus nicht von einem Gang in der Nähe nunmehr die Stadt selbst betritt, sondern von Nazareth aus übersiedelt. Dagegen setzt er zusammenziehend gleich *ἦν διδάσκων* aus A Mr. 22 für *ἐδίδασκε* Mr. 21 und an die Stelle des *ὡς ἐξουσίαν ἔχων* A Mr. 22 die leichtere und gefälligere Wendung *ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ* 32, womit von selbst der Wegfall von *καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς* gegeben war. Ausserdem corrigirt er 33 einen Hebraismus von A (*ἄνθρωπος ἐν πνεύματι*), verwandelt, um das Wunder zu verherrlichen, das *σπαράξαν* in *ῥῖψαν*, setzt *μηδὲν βλάψαν αὐτόν* 35 selbstständig hinzu[6] und verlegt die *φωνὴ μεγάλη* des fliehenden Geistes gleich in die Anrede des Dämonischen 33. Den Ausdruck von A für die Verwunderung der Leute glättet und ebnet er 36 in *ἐγένετο θάμβος ἐπὶ πάντας καὶ συνελάλουν πρὸς ἀλλήλους*.

1) Ewald: Geschichte Christus, S. 303 f. — 2) Köstlin: Evangelien, S. 205. — 3) Weisse: Evangelische Geschichte, II, S. 137. — 4) Volkmar: Religion Jesu, S. 300. — 5) Weisse: Evangelische Geschichte, I, S. 80 f. — 6) Ewald (Evangelien, S. 195), Hilgenfeld (Evangelien, S. 169).

Die weiteren Aenderungen in diesem Vers waren schon S. 71 f. motivirt. Für ὑπακούουσιν setzt er zugleich das erklärende ἐξέρχονται, für ἀκοή den gebräuchlichen Ausdruck ἦχος 37 und lässt εὐθέως weg, weil der Ruf sich nicht plötzlich so weit verbreiten kann; εἰς πάντα τόπον τῆς περιχώρου aber setzt er, weil das εἰς ὅλην τὴν περίχωρον τῆς Γαλιλαίας entweder so, dass man Galiläa allein verstand, oder anders, indem man Galiläa ausschloss, missverstanden werden konnte. — Hauptsächlich aber zeigt sich die Abhängigkeit des Lucas in der Beschreibung des Dämonischen (§. 30).[1]

13) 4, 38. 39. A, 8. Heilung der Schwiegermutter des Petrus. Lucas hat zwar die richtige Bestimmung des Tages (vgl. 33 und 38) beibehalten,[2] die Geschichte aber unpragmatisch vor die Berufung des Petrus gestellt, wesshalb auch ἦλθεν μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου A Mr. 1, 29 wegbleibt. Ferner vermisst man das Eintreten in's Krankenzimmer, das Ergreifen bei der Hand. Dazu zeigt sich in der nähern Bestimmung des Fiebers als πυρετὸς μέγας, in der nähern Bestimmung des λέγουσιν αὐτῷ durch ἠρώτησαν αὐτὸν περὶ αὐτῆς 38 und in der offenbar nach A Mr. 1, 25 gebildeten Bedräuung des πυρετός die Hand des reflectirenden Bearbeiters.[3] In ἠρώτησαν 38 macht sich A Mr. 1, 30, in αὐτοῖς 39 macht sich A Mr. 31 geltend, da bei Lucas der Plural unmotivirt ist.

14) 4, 40. 41. A, 8. Krankenheilungen am Abend des Sabbats. Auch hier beschreibt Lucas nach eigenem Ermessen genauer und übertreibend den Modus der Heilung (40 ὅσοι εἶχον — ἑνὶ ἑκάστῳ αὐτῶν) und den Inhalt des dämonischen Geheuls (41 σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ — Anticipation von Mr. 3, 11. 12).[4] Vgl. überhaupt das bestimmtere ἐπιτιμῶν οὐκ εἴα und τὸν Χριστὸν αὐτὸν εἶναι.

15) 4, 42—44. A, 9. Reisepredigt in Galiläa. Lucas hat verkürzt, verallgemeinert und undeutlich gemacht. An die Stelle des noch nicht zum Apostel berufenen Petrus und seiner Gefährten sind οἱ ὄχλοι getreten. Auch das ἐξῆλθον A Mr. 1, 38 hat er in ἀπεστάλην verwandelt, indem er jenen Ausdruck, der sich auf das Verlassen der Stadt Kapernaum bezieht, metaphysisch auffasste.[5] Das ἄγωμεν εἰς τὰς ἐχομένας κωμοπόλεις in A Mr. 1, 38 musste natürlich verändert werden, da Jesus noch keine ständigen Begleiter hat.[6]

16) 5, 1—11. A, 6. Berufung des Petrus. Weil Lucas den Herrn zuerst in Nazareth auftreten und von da nach Kapernaum übersiedeln lassen wollte, um ihn erst von hier in die Umgegend zu

1) Weiss, S. 653. — 2) Ewald: Evangelien, S. 194. — 3) Weiss, S. 655. — 4) Vgl. das unabhängige Zusammentreffen von Wilke (S. 546) und Ewald (Evangelien, S. 193). — 5) Weiss, S. 703. — 6) Wilke, S. 589.

führen, benutzt er die Notiz A Mr. 1, 39 = Lc. 4, 44, um ihn zunächst an die Ufer des Sees gelangen zu lassen, worauf Lucas zuerst den ausgelassenen Abschnitt aus A Mr. 1, 16—20 nachbringt; Lucas geräth aber eben dadurch mit sich selbst in Widerspruch, da der Vers 8 solche Wundererfahrungen, wie sie Petrus nach 4, 38. 39 gemacht hatte, nicht als vorgängig annehmen lässt. Zugleich setzt er auch an die Stelle der Nachricht von A eine spätere Ueberlieferung, die als vereinigtes Echo von Mr. 4, 1 und Joh. 21, 6—22 und zugleich als Fortbildung von Mr. 1, 17 = Mt. 4, 19 zu begreifen ist.[1] Dazu ist der neben *καὶ πάντας τοὺς σὺν αὐτῷ* 9 unmotivirt erscheinende Zug *ὁμοίως δὲ καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην υἱοὺς Ζεβεδαίου οἳ ἦσαν κοινωνοὶ τῷ Σίμωνι* 10 lediglich Reminiscenz aus Mr. 1, 19, und Lc. 11 aus Mr. 1, 20.[2] Eben darum, weil diese Erzählung vollkommen auf Grund des älteren synoptischen Berichtes erbaut ist, braucht man auch nicht mit Ewald[3] anzunehmen, dass sie dem Lucas auf schriftlichem Wege zugekommen sei;[4] ausserdem entscheiden eigenthümliche Ausdrücke, wie *ἐπίκεισθαι* (23, 23. Act. 27, 20), *ἐπιστάτα* (das nur bei Lucas Anrede an Jesum ist), *συλλαμβάνειν* (Lieblingswort), anders. Bezeichnend ist die aus A Mr. 4, 1 = Mt. 13, 2 anticipirte Notiz, dass Jesus vom Schiff aus gelehrt habe, welchen Zug dann Lucas an der entsprechenden Stelle 8, 4, um sich nicht zu wiederholen, wegliess.

17) 5, 12—16. A, 10. Heilung des Aussätzigen. Lucas, der hier wieder in den unterbrochenen Zusammenhang zurücklenkt, hat im Rückblick auf A Mr. 1, 38 (obwohl er selbst eine Erzählung dazwischen geschoben hatte) die Scene in eine Stadt verlegt, da A Mr. 1, 43. 45 ein Haus voraussetzt. Schwierige Züge glättet er aus oder übergeht sie; namentlich aber bringt er 16 das Gebet Jesu bei, welches er 4, 42 ausgelassen hatte; wie er es denn im Folgenden (6, 12. 9, 18. 28 f.) ebenfalls in selbstständiger Weise hervorhebt.[5]

18) 5, 17—26. A, 11. Heilung des Paralytischen. Lucas sagt nichts von Kapernaum, sondern verlegt 17 den Vorgang wahrscheinlich auf einen der Reisetage 4, 43, weil ihm scheint, dass Jesus von einer so nachdrücklich angekündigten Reise nicht so rasch zurückgekehrt sein könne.[6] Auch die *νομοδιδάσκαλοι*, deren er Erwähnung thut, gehören ursprünglich nicht hierher.[7] Vgl. auch die bestimmteren Phrasen 17 *οἳ ἦσαν ἐληλυθότες ἐκ πάσης κώμης τῆς Γαλιλαίας καὶ Ἰουδαίας* und *δύναμις κυρίου ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτούς*, 18 *καὶ ἐζήτουν αὐ-*

1) Ewald (Evangelien, S. 192. Geschichte Christus, S. 251 f.), Meyer (Zu Marcus und Lucas, S. 314), Scherer (Nouvelle revue, III, S. 371 f.). — 2) Weiss, S. 766. — 3) Evangelien, S. 193. — 4) Hilgenfeld: Evangelien, S. 170. — 5) Ewald: Drei Evangelien, S. 195. — 6) Weiss, S. 703 f. — 7) Ewald: A. a. O. S. 197.

τὸν εἰσενεγκεῖν θεῖναι ἐνώπιον αὐτοῦ, 19 ἀναβάντες ἐπὶ τὸ δῶμα διὰ τῶν κεράμων καθῆκαν αὐτόν, 25 δοξάζων τὸν θεόν. Schon 17 wird A Mr. 2, 6 anticipirt, um auf Lc. 21 vorzubereiten (freilich wegen der Abhängigkeit von Mr. 2, 6 werden neben Pharisäern γραμματεῖς, nicht, wie 17, νομοδιδάσκαλοι genannt), ähnlich wie die Bemerkung über die δύναμις κυρίου auf 24 vorsieht. Das αὐτούς erklärt sich nur dadurch, dass dem Erzähler die πολλοί A Mr. 2, 2 vorschwebten. Statt ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν sagt Lc. 21 λέγοντες, wozu freilich 22, nach A Mr. 2, 8 gebildet, nicht passt.

19) 5, 27—39. Berufung des Matthäus und Gastmahl. Lucas weiss, dass Matthäus Alles verlassen 28 und ein »grosses« Mahl veranstaltet hat 29, hat aber überhaupt missverständlich aus dem Hause Jesu das des Matthäus gemacht, und von den μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ Φαρισαῖοι blos die Letzteren beibehalten, weniger gut, als Matthäus, der mit Recht in den Ersteren die Angeredeten erkennt.[1] Wenn aber die Pharisäer 33 οἱ τῶν Φαρισαίων sagen, so erkennt man darin wieder die Abhängigkeit von A. Ausserdem lässt Lucas von den »Murrenden« 30 gleich die Jünger angeredet werden (διατί ἐσθίετε), weil ihnen weiter unten der Vorwurf gemacht wird, dass sie nicht fasten[2] — wozu denn freilich Jesu Antwort nicht mehr genau passt.[3] Das καὶ δεήσεις ποιοῦνται 33 ist um so mehr Zusatz des Lucas, als es überhaupt zu seinen Lieblingsausdrücken gehört (vgl. 2, 37). Mancherlei Einfälle, zu denen die übrigen unschuldigen Abweichungen des Lucas Veranlassung gegeben haben, sind der Rede nicht werth.[4] Die Stelle 36 (mit ἔλεγε δὲ καὶ παραβολήν eingeführt) verwandelt das Tuch in ein Kleid — eine, weiter nicht auszubeutende,[5] Fortbildung des ursprünglich einfacheren Gedankens. Namentlich aber ist darin auch aufgenommen das καὶ τῷ παλαιῷ οὐ συμφωνήσει, was auf den, dem Lucas eigenthümlichen, wohl aus *Λ* stammenden, Vers 39 vorweist. Wäre dieser Vers in A gestanden, so hätten ihn Matthäus und Marcus wohl auslassen können, schwerlich aber hätten sie auch die Allusion in 36 übergangen.[6]

20) 6, 1—5. A, 13. Aehrenausraufen. Lucas hält sich an A, wie 5 = Mr. 2, 28 beweist. Das ψώχοντες ταῖς χερσίν 1 ist Zusatz.

1) Gegen Schleiermacher, Neander, Bleek: Synopsis, I, S. 390. — 2) Wilke, S. 186 f. — 3) Wilke, S. 424. — 4) Vgl. dagegen Meyer: Zu Marcus und Lucas, S. 318 f. — 5) Gegen Köstlin, S. 173 f. — 6) Wilke (S. 310. 375), Zeller (Apostelgeschichte, S. 14 f. 444). Weil 39 blos angefügt ist, konnten Weisse (Evangelische Geschichte, II, S. 140) und Bleek (Synopsis, I, S. 396) den Vers störend finden, während ihn die Tübinger Schule geradezu zu einem antignostischen Zusatz stempelte (Baur: Marcusevangelium, S. 202. Zeller: Apostelgeschichte, S. 15. Hilgenfeld: Evangelien Justins, S. 403. 469. Evangelien, S. 171. Theol. Jahrbücher, 1853, S. 200 f. 213 f.)

Auch sollen Lc. 2 wiederum die Jünger angeredet werden. Der δευτεροπρώτος 1 ist wahrscheinlich blos entstanden, weil Lucas nach der ersten berichteten Reise anfangen will, die Sabbate zu zählen. Er schrieb, wie 6 ἐν ἑτέρῳ, so hier ἐν πρώτῳ, wozu mit Bezug auf 4, 31 eine geschäftige Hand das δευτέρῳ schrieb.[1] Vielleicht auch hängt das Wort überhaupt mit einem Missverstand des ἐν σάββασι A Mr. 2, 23 zusammen.[2] Aus dem καὶ ἔλεγεν 5 kann man auf Auslassung von Mt. 12, 5. 6 schliessen,[3] sicher jedenfalls auf Elimination von A Mr. 2, 27, durch welche Auslassung die Rede folgelos wird.[4]

21) 6, 6—11. A, 14. Heilung der verdorrten Hand. Lucas gibt sie als δεξιά an, wie er auch 8 das durchdringende Wissen Jesu und 11 den Zorn der Erkannten bestimmter accentuirt. Freilich hat er zugleich der Bemerkung A Mr. 3, 6 = Mt. 12, 14 durch sein ἐπλήσθησαν ἀνοίας 11 die Spitze abgebrochen.[5]

22) 6, 12—16. A, 16. Wahl der Apostel. Von Lucas vor den folgenden Abschnitt gestellt, weil A Mr. 3, 7 schon die μαθηταί erwähnt werden, die Wahl der Zwölf aber erst Mr. 3, 12 berichtet wird. Uebrigens macht Lucas aus Missverstand des aramäischen Wortes aus dem Bürger von Kana einen Zeloten.[6] Bestimmter nach seiner Weise hatte Lucas 12 die Beschäftigung Jesu während der Nacht und am andern Morgen 13 sein Handanlegen ans Tagewerk gekennzeichnet.

23) 6, 17—19. A, 15. Summarischer Bericht über die Krankenheilungen. Von Lucas hinter den vorigen Abschnitt gestellt, um eine Veranlassung zur Bergpredigt abzugeben. Die hierdurch entstehenden Inconvenienzen machten auf Wilke den Eindruck, als ob die Bergpredigt überhaupt erst von Lucas in den Zusammenhang mühselig hereingearbeitet wäre.[7] Allein das Motiv zur Umstellung lag zunächst schon im vorhergehenden Abschnitte, und die mancherlei Freiheiten, die sich Lucas in unserer Perikope nimmt, sind Folgen der getroffenen Umstellung. Uebrigens verliert er A niemals ganz aus den Augen.[8] Nur wurde in Folge dieser Umänderung die Bergpredigt bei Lucas eine Rede nicht an die Jünger, sondern an die Volksmenge. Lucas betrachtet daher die Notiz über die nachfolgende Menge als Vorbereitung auf die Bergpredigt und gibt 17 eine, für so viel Volk passende, Localität an, wo Jesus stehend (nicht sitzend, wie Matthäus sich vorstellt) die Rede hält. Wir haben daher in der Ebene des Lucas lediglich eine nothwendig erscheinende Scenerie zu erkennen, wie solche

1) Wilke, S. 591. — 2) Hitzig: Joh. Marcus, S. 60 f. — 3) Bleek: Synopsis, I, S. 476. — 4) Hitzig: Joh. Marcus, S. 55. — 5) Hilgenfeld: Evangelien, S. 172. — 6) Bleek: Synopsis, I, S. 417. — 7) Urevangelist, S. 584 f. — 8) Ewald: Drei Evangelien, S. 209.

Maassnahmen bei Lucas vorkommen. Verlorener Scharfsinn ist es, in dem καταβάς 17 gegenüber von ἀνέβη Mt. 5, 1 eine Degradation der Bergpredigt des Matthäus durch Lucas zu erblicken. [1]

24) 6, 20—49. A, 17. Bergpredigt. Von der Quelle weicht Lucas blos ab durch Einsetzung der beiden, hier am passendsten, aber doch gezwungen genug, [2] untergebrachten, Sprüche 39. 40. — Der Scharfsinn des »sächsischen Anonymus« hat gleichwohl entdeckt, dass Lucas durch Versetzung und Veränderung der Bergrede des Matthäus diese »zu einer beissenden Moralpredigt gegen Petrus verkehrt« hat. [3]

25) 7, 1—10. A, 18. Der Hauptmann in Kapernaum. An die Stelle von A Mt. 8, 1. 5—10. 13 hat Lucas, ähnlich wie oben Nr. 11 und 16, eine ausgebildetere Tradition gesetzt, in welcher theils die Bescheidenheit des Hauptmanns mehr betont,[4] theils der ganze Vorfall unter einen Gesichtspunkt gebracht worden ist, von dem aus es unzulässig schien, dass Jesus in unmittelbare Berührung mit Heiden tritt. Die schriftstellerische Form ist dieser Tradition von Lucas gegeben; sie berührt sich daher theils mit A Mr. 5, 35 = Lc. 8, 49, theils mit der Act. 10 enthaltenen Geschichte des Cornelius. [5]

IV. Die »kleine Einschaltung« (7, 11—8, 3).

26) 7, 11—17. Der Jüngling zu Nain. Von Lucas aus spätern Quellen erzählt, [6] aber nicht aus A, wie Weisse aus der hebraisirenden Sprache und der einförmigen Verbindungsweise nicht erweisen kann. [7] Die Geschichte ist hier erzählt, weil gleich nachher 7, 22 der Herr sich auf Todtenerweckungen berufen soll.

27) 7, 18—35. Anfrage des Täufers Johannes. Das erste Stück aus A, aber in sehr freier Bearbeitung (so der Zusatz 20. 21[8]) und mit Spuren späterer Reflexion (28 προφήτης). Auch zeigt der Zusatz πάντων 35, dass Lucas die τέκνα τῆς σοφίας unrichtig nicht auf Jesus und Johannes deutete. [9] Uebrigens vgl. S. 143 ff.

28) 7, 36—50. Die Salbung Jesu durch die Sünderin. Von Lucas zur Bestätigung von 7, 34 hierhergestellt. [10] Der Kern dieser, dem Lucas aus späterer, etwas wirrer, Tradition zugekommenen, Geschichte ist historisch. Die Scenerie gehört dem Lucas an, und in der Form der Erzählung hat zum mindesten eine Vermischung stattgefun-

1) Baur: Evangelien, S. 457. — 2) Bleek: Synopsis, II, S. 108. — 3) Die Evangelien, ihr Geist u. s. f. S. 20. — 4) Hilgenfeld: Evangelien, S. 174. — 5) Strauss (Leben Jesu, II, S. 101 ff.), Zeller (Apostelgeschichte, S. 429 f.) — 6) Ewald: Geschichte Christus, S. 304. — 7) Evangelienfrage, S. 161. Richtiger früher: Evangelische Geschichte, II, S. 141. — 8) Ewald (Evangelien, S. 252), Bleek (Synopsis, I, S. 443. 445). — 9) Hitzig: Joh. Marcus, S. 55. — 10) Gfrörer: Urchristenthum, II, 1, S. 175.

den mit der Geschichte einer späteren Salbung, die in Bethanien vorfiel.[1] Am wahrscheinlichsten aber beziehen sich beide Relationen auf dasselbe Factum[2] und rührt die Nachricht des Lucas von, dem Herrn und der Familie des Simon ferner stehenden, Augenzeugen her.[3] Unsere Geschichte ist also weder als tendenziöse Umbildung,[4] noch als allegorische Dichtung[5] aufzufassen. Uebrigens ist der Simon 40 identisch mit *Σίμων ὁ λεπρός* A Mr. 14, 3. Dass Jesus ihn von seinem Aussatze geheilt hat, war sowohl der Grund zur Einladung von Seiten Simon's, als des Gleichnisses 41. 42 von Seiten Jesu.

29) 8, 1—3. Galiläischer Reisebericht. Von Lucas aus der Tradition gebildet; hierher gestellt um der Analogie mit dem vorhergehenden Abschnitt willen.

V. Jesu galiläische Wirksamkeit (8, 4—9, 50).

30) 8, 4—18. A, 21. Gleichniss vom Säemann. Etwas frei[6] nach A erzählt, aber verkürzt, nur nicht aus den von Wilke mit zu viel Scharfsinn angegebenen Gründen.[7] Wohl aber hat Lucas, der hier nachholt, nicht blos die Scene verändert[8] und die 5, 3 schon angebrachte Situation von A Mr. 4, 1 weggelassen, sondern auch den ganzen pädagogischen Zusammenhang der Stelle (wovon jedoch noch eine Spur 18 *βλέπετε οὖν πῶς ἀκούετε*[9]) verwischt und sich anstatt an die parabolische Form, worauf es in A ankommt, blos an den praktischen Sinn und Gehalt der Parabeln gehalten. Daher fehlt jeder besondere Uebergang zur Erklärung der Parabel[10], und schliesst sich die Aufforderung, das Licht scheinen zu lassen, 16—18 unmittelbar an die Erwähnung des Fruchtbringens 15 an. Obwohl aber die Worte 16—18 unter einen andern Gesichtspunkt gestellt werden, als bei A Mr. 21—23, wo von der Anwendung des Fassungsvermögens die Rede ist,[11] so tragen sie ihre Abhängigkeit von A Marcus doch deutlich genug zur Schau. Denn der schwierige Ausdruck von A ist offenbar 16 vereinfacht und durch die Zusätze *ἅψας* und *ἵνα οἱ εἰςπορευόμενοι βλέπωσιν τὸ φῶς* erläutert. Das *ὑπὸ τὸν μόδιον* A Mr. 21 wird verallgemeinert in *καλύπτει αὐτὸν σκεύει*, und das structurwidrige *εἰς φανερὸν ἔλθῃ* 17 erklärt sich nur aus der Herübernahme des Schlusses A Mr. 4, 22. Das *ὃ δοκεῖ ἔχειν* ist aber eine erleichternde, wiewohl nicht correcte, Umschreibung des *ὃ ἔχει* A Mr. 25, auf dem gerade das Acumen des Aus-

1) Weisse: Evangelische Geschichte, II, S. 142 f. — 2) Ewald: Evangelien, S. 342 f. Geschichte Christus, S, 377. — 3) Bleek: Synopsis, II, S. 111—117. — 4) Hilgenfeld: Evangelien, S. 175 f. — 5) Baur: Evangelien, S. 501. — 6) Wilke, S. 207 f. — 7) Urevangelist, S. 584. 516. — 8) Wilke, S. 502. 595. — 9) Wilke, S. 379. — 10) Wilke, S. 317. — 11) Wilke, S. 103.

spruches beruht.[1] Baur[2] und Hilgenfeld[3] benutzen daher in ihrer Weise die Aenderung, um hier den Pauliner Lucas einen Vorwurf gegen den Dünkel (δοκεῖ) der Jünger aussprechen zu lassen.

31) 8, 19—21. A, 20. Jesus und seine Verwandten. Aus A verkürzt.[4] Lucas hatte nämlich die Erzählung A Mr. 3, 20—30 ausgelassen, weil er das Wesentliche in Λ stehend wusste und aus dieser Quelle noch geben wollte. Dadurch war aber auch die in A folgende Erzählung von den Verwandten Mr. 3, 31—35 unhaltbar geworden, und Lucas weiss nichts Besseres zu thun, als sie in einen neuen Zusammenhang zu bringen.[5] Anstatt dass nämlich in A der Abschnitt von den Parabeln auf den von den Verwandten folgt, lässt Lucas umgekehrt 8, 19—21 auf 8, 4—18 folgen. Er trennt daher in Nr. 30 die Parabeln, indem er, die späteren für einen passenderen Ort aufsparend, mit der ersten vom Wort Gottes die Erzählung von den Verwandten verknüpft, daher auch θέλημα τοῦ θεοῦ in das, auf die Parabel zurückweisende, λόγον τοῦ θεοῦ 21 verwandelt.[6] Baur hat in diesem klar vorliegenden Verhältnisse wieder arge Parteimanöver entdeckt.[7]

32) 8, 22—25. A, 22. Jesus im Sturm. Hier kehrt Lucas wieder in den Zusammenhang von A zurück, nicht ohne malerische Freiheiten in der Beschreibung des Seesturms und seiner Stillung 24.

33) 8, 26—39. A, 23. Der Besessene von Gerasa. Im Ganzen ausführlich nach A. Aber schon die jenseitige Lage wird 26 ausdrücklich bemerkt; die Notiz ἱμάτιον οὐκ ἐνεδύσκετο 27 beruht auf einer Anticipation von A Mr. 5, 15, wie überhaupt 27—29 der Zustand des Kranken angelegentlichst behandelt wird. Wie nach dieser Seite der Arzt Lucas, so bethätigt sich der traditionelle Maler nicht blos in den Notizen 35 παρὰ τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ, 37 ἅπαν τὸ πλῆθος τῆς περιχώρου und ὅτι φόβῳ μεγάλῳ συνείχοντο, sondern auch in der Bitte der Dämonen, die A Mr. 5, 10 nur die Wüste scheuen, bei Lucas 31 aber in die Hölle fahren müssen. Sicher hat hier Lucas eine eigenthümliche und constante (vgl. A Lc. 11, 24—26=Mt. 12, 43—45) Vorstellung verkannt und den Ausdruck nach dem letzten Erfolg, da die Dämonen schliesslich doch in die ἄβυσσος gerathen, umgestaltet,[8] nicht aber hat Marcus eine ursprünglich beabsichtigte Ironie verwischt.[9]

34) 8, 40—56. A, 24. Von dem Töchterlein des Jairus und der Blutflüssigen. Auch hier bleibt Lucas noch im Zusammenhang von A, beweist sogar 51 seine Abhängigkeit von A Mr. 5,

1) Weiss, S. 705. — 2) Evangelien, S. 466. — 3) Evangelien, S. 176 f. — 4) Wilke, S. 378. — 5) Weiss, S. 699. — 6) Wilke, S. 103 f. 199. 340. 380. — 7) Evangelien, S. 467 f. — 8) Ewald: Evangelien, S. 241. — 9) Gegen Baur: Marcusevangelium, S. 42.

37. 40. Denn weit entfernt, dass Marcus den Lucas hier missverstanden haben sollte, [1] hat vielmehr Lucas den Verlauf der Sache in A, wornach der Eintritt ins Haus und der in die Todtenkammer nach Entfernung der Klageweiber unterschieden wird, derart vereinfacht, dass nur von einem Eintreten die Rede ist, wobei man freilich zunächst an das Haus denkt, während der spätere Zusammenhang auf die Todtenkammer weist. Daraus entstehen die weiteren Inconvenienzen, dass die in die Kammer gelassenen Eltern anticipirt werden, und so der Schein entsteht, als ob Jesus der Mutter, die sich doch bisher gar nicht in seiner Begleitung befand, erst den Eintritt in's Haus gestattet habe, sowie dass von den Klageleuten erst gesprochen wird, als Jesus bereits in der Kammer steht. [2] Uebrigens hat Lc. 43 auch verkürzt, was A Mr. 5, 26 den Aerzten zur Unehre erzählt wird, [3] wie auch das wartende Volk 40, die »einzige« Tochter 42, der Pragmatismus 46. 47, die Gewissheit des Todes 53, die »Wiederkehr des Geistes« 55 und vielleicht auch die leibliche Stärkung der Erweckten 55 ihm angehören. Bei dieser Beschaffenheit seiner Redaction ist es verschwendeter Scharfsinn, wenn Baur in dem unklaren πάντες 54 einen malitiösen Seitenhieb auf die Urapostel finden wollte. [4]

35) 9, 1—6. A, 26. Aussendung der Zwölf. Aus A wörtlich abgeschrieben. Darauf reducirt sich Baur's Beobachtung: »Man sieht, es ist dem Evangelisten beinahe jedes Wort zu viel.« [5]

36) 9, 7—9. A, 27. Gedanken des Herodes über Jesus. Lucas bleibt im Zusammenhang von A, verändert aber sehr frei, indem er dem ἤκουσεν (Mr. 6, 14) durch τὰ γινόμενα πάντα ein Object gibt und die Aeusserung des Herodes als eine unbestimmte hinstellt. Während in A Herodes Jesum für den auferstandenen Johannes hält, lässt ihn Lucas blos mit Beziehung auf ein derartiges Urtheil sagen: Johannes ist enthauptet, der kann es also nicht sein; aber wer sonst? — was glätter, darum aber nicht ursprünglicher ist. [6] Lucas schliesst, indem er mit der Bemerkung καὶ ἐζήτει ἰδεῖν αὐτόν auf 23, 8 vorweist. [7] Das Folgende in A lässt Lucas aus, weil es ihm eine Digression schien, und er 3, 19. 20 das Wesentliche schon bemerkt hatte. Es reisst daher hier der Faden von A an der Stelle Mr. 6, 16 ab, um erst A Mr. 6, 30, wo die Geschichte vom Täufer zu Ende erzählt ist, wieder aufgenommen zu werden.

1) Gegen Schleiermacher: Versuch, S. 129. — 2) Wilke, S. 534 ff. — 3) Hitzig: Johannes Marcus, S. 56. — 4) Evangelien, S. 458. Marcusevangelium, S. 38. Theol. Jahrbücher, 1853, S. 73 f. Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, 1860, S. 77. — Vgl. dagegen Hilgenfeld, Evangelien, S. 134 f. — 5) Evangelien, S. 435. — 6) Gegen De Wette, Bleek, Neander: Leben Jesu, S. 468. — 7) Wilke: Urevangelist, S. 679 f.

37) 9, 10—17. A, 29. Speisung der Fünftausend. Bethsaida 10 ist, wie auch Baur richtig fühlt,[1] das westliche. Die Notiz ist einfach aus A Mr. 6, 45 herübergenommen,[2] auf keinen Fall aber ist an Bethsaida Julias zu denken,[3] da alle Spuren der Seereise ja bei Lucas consequent verwischt sind.[4] Die Zahl 5000 hat Lucas 14 anticipando gleich an die Erwähnung der grossen Zahl angeknüpft.[5] Das Gespräch Jesu mit den Jüngern A Mr. 6, 37. 38 aber verkürzt, jedoch in anderer Weise, als Matthäus.

38) 9, 18—27 A, 39. Das Pestrus-Bekenntniss. Hier knüpft Lucas, nachdem er mehrere Stücke ausgelassen hat, wieder an, so jedoch, dass er, um keine Lücke bemerklich zu machen, die Scene aus dem ausgelassenen Stück A Mr. 6, 46 = Mt. 14, 23 bestimmt. Daher die ungeschickte und willkürliche Scenerie 18. Sonst hat Lucas hauptsächlich noch die Einrede des Petrus und die, ihm zu stark scheinende, Antwort Jesu weggelassen; vielleicht fehlt das ganze Zwiegespräch auch blos, weil es auf eine Wanderung hinweist, und eine solche eben bei Lucas wegfällt.[6] Jedenfalls weist der Ausdruck 23 εἶπε δὲ πρὸς πάντας auf das Ausgelassene zurück[7] und ist nur aus Mr. 8, 34 erklärlich.[8]

39) 9, 28—36. A, 40. Verklärung. Lucas will ein besserer Chronolog sein, gibt daher, die termini a quo und ad quem mitzählend, acht Tage an. Die Rede über den Täufer hat Lucas, weil sie für ihn so wenig, als für Matthäus und Marcus, ganz durchsichtig, und weil der Lehrgehalt der Stelle jedenfalls 7, 18—35 schon gegeben war,[9] weggelassen, die Vision selbst aber, ähnlich wie bei der Taufe, objectivirt (29 εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἐγένετο ἕτερον statt des einfachen μετεμορφώθη) und ästhetisch amplificirt,[10] so dass Petrus den Weggang der Erscheinungen verhindern will, als er dieselben in die Wolke sich zurückziehen sieht u. s. f. Der angegebene Inhalt des Gesprächs 31 beruht auf Tradition.[11] Schliesslich verwandelt Lucas, weil er die Reden über Elias auslassen will, das Gebot Jesu, Stillschweigen über das Gesicht zu beobachten, in die Angabe, dass die Jünger von selbst geschwiegen hätten: καὶ αὐτοὶ ἐσίγησαν[12] — was nach Baur den Jüngern zum Nachtheil geschieht.[13] Die Notiz, dass die Jünger das deut-

1) Marcusevangelium, S. 51. — 2) Ewald (Geschichte Christus, S. 319), Weisse (Evangel. Geschichte, I, S. 506). — 3) Vgl. De Wette, Winer, Bleek: Synopsis, II, S. 8 f. — 4) Wilke, S. 536. 596. 691. — 5) Wilke, S. 411. — 6) Wilke, S. 586. — 7) Wilke, S. 380. — 8) Hilgenfeld (Marcusevangelium, S. 61), Meyer (Zu Marcus und Lucas, S. 107 f.). — 9) Wilke, S. 587. — 10) Wilke, S. 537 ff. — 11) Meyer: Zu Marcus und Lucas, S. 364. — 12) Wilke, S. 596 f. — 13) Marcusevangelium, S. 68. Vgl. dagegen Köstlin, S. 200.

liche Wort vom Todtenerstehen nicht verstanden hätten, bleibt, als selbst unverständlich, weg.[1]

40) 9, 37—42. A, 41. Heilung des epileptischen Knaben. Von Lucas besonders gegen das Ende sehr verkürzt. So blieb der Dialog A Mr. 9, 28. 29 = Mt. 17, 19—21 weg um der später aufzunehmenden Perikope 17, 5—10 willen.[2] Dagegen ist bei dem malenden Lucas der Sohn wieder μονογενής 38 (wie S. 223 die Tochter), und das πνεῦμα μόγις ἀποχωρεῖ ἀπ᾽ αὐτοῦ συντρίβον αὐτόν 39.

41) 9, 43—45. A, 42. Zweite Vorherverkündigung des Todes Jesu. Eng mit dem Vorherigen verknüpft, um jede Spur des Aufenthalts bei Cäsarea zu verwischen (vgl. Mr. 9, 30).[3] Auf diese Weise warnt hier Jesus die Jünger vor dem Vertrauen auf die Huldigungen der Galiläer, und so hat Lucas auch die Hindeutung auf die Auferstehung ausgelassen, da Jesu Rede mehr hemmende, als erhebende Kraft haben soll.[4] Eigenthümlich ist Lc. 45a = 18, 34.

42) 9, 46—48. A, 43. Rangstreit der Jünger. Sehr verkürzt aus A und durch den zuvor aus A Mr. 9, 35 entnommenen,[5] aber hinter A Mr. 9, 36 gerückten, Zusatz ὁ μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῖν ὑπάρχων, οὗτος ἔσται μέγας unter einen, der Quelle A fremdartigen, Gesichtspunkt gebracht (als hätte Jesus das Kind als Muster der Demuth unter die Jünger gestellt).[6] Die ganze Umstellung von A ist daher, gleich der anderen Manipulation Mt. 18, 1—5, dem Bestreben entstammt, einen Zusammenhang zwischen A Mr. 9, 34 und 35 herzustellen.[7] Beide Evangelisten, ja vielleicht auch schon Marcus (vgl. S. 89) gingen also von der, an sich natürlichen, Voraussetzung aus, dass, was Jesus mit dem Kinde vornimmt, einen Bezug auf den Rangstreit der Jünger haben müsse, wovon doch, recht besehen, in dem Worte Jesu A Mr. 9, 37 = Lc. 9, 48a gar nichts zu bemerken.

43) 9, 49. 50. A, 44. Der fremde Wunderthäter. Verkürzt.

VI. Die »grosse Einschaltung« (9, 51—18, 14).

44) 9, 51—56. Die Samariter verweigern die Aufnahme. Dass 51 an die letzte Reise gedacht ist, geht sowohl aus τῆς ἀναλήψεως, als auch aus der Stelle von A, an der Lucas hier angekommen ist (Mr. 10, 1), unwidersprechlich hervor.[8] Hier beginnen die dem Lucas eigenthümlichen mündlichen Quellen reichlicher zu fliessen.

45) 9, 57—62. Drei Petenten abgewiesen. Aus Λ, wie

1) Weisse: Evangelische Geschichte, II, S. 311. — 2) Wilke, S. 597. — 3) Wilke, S. 597. 604 f. — 4) Wilke, S. 217. — 5) Gegen Volkmar (Religion Jesu, S. 244), der kurzer Hand Mr. 35 zu einer, weder von Matthäus, noch von Lucas gelesenen, Glosse macht. — 6) Wilke, S. 332 f. 380 f. — 7) Weisse: Evangel. Geschichte, I, S. 76. — 8) Gegen Wieseler: Chronologische Synopse, S. 319 ff.

der Ausdruck ἕτερος zeigt für ἄλλος. Im Zusammenhang von A findet das Stück schon darum keine Stelle, weil Matthäus 8, 18—22 es unterbringt bei Gelegenheit einer Reise Jesu von Kapernaum nach Peräa, Lucas beim Aufbruch nach Jerusalem. Beidemal besteht das Band, wodurch das schwebende Bild in einen festen Rahmen gebracht wird, blos in der Ideenassociation von πορευομένων αὐτῶν (Lc. 57) oder ἀπελθεῖν (Mt. 18) und ἀκολουθεῖν.[1]

46) 10, 1—16. Aussendung der 70 Jünger. Vgl. S. 145 f. Lucas hat übrigens theilweise verarbeitet und 9, vielleicht um kein Missverständniss zu veranlassen, das δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε Mt. 10, 8 weggelassen, wie auch vor Lc. 16 im Interesse der Kürze Mt. 11, 23. 24 weggefallen ist.[2] Dagegen ist 16 hier an seinem Platze als Schluss der ganzen Instructionsrede.

47) 10, 17—20. Rückkehr der 70 Jünger. Aus Λ, von Matthäus ausgelassen,[3] weil er die 70 überhaupt nicht erwähnt hatte. Der Abschnitt gehört zu den wenigen Spuren und Ansätzen von Pragmatismus auch in Λ; vgl. S. 146 f.

48) 10, 21—24. Jesu Stellung zu Gott und zu den Menschen. Aus Λ, vgl. über das Verhältniss zu Mt. 11, 25—30. 13, 16. 17. S. 147. Nur bei Lucas versteht sich das ταῦτα 21, was auf den Inhalt des von den 70 gepredigten Evangeliums geht, wie auch nur bei Lucas das Sehen bei Jüngern und bei Propheten dasselbe objective Sehen ist, während im Zusammenhange des Matthäus es in Betreff der Jünger auf die Anwendung des Sehvermögens (gegenüber dem Volke) bezogen werden muss.[4]

49) 10, 25—37. Die Frage nach dem grössten Gebot und das Gleichniss vom barmherzigen Samariter. Zwei selbstständige Abschnitte, von Lucas unter einen Rahmen gebracht. Das erste Fragment 25—28 ist eine Parallele zu A Mr. 12, 28—34;[5] der γραμματεύς in A ist hier ein νομικός, seine Frage nach dem ewigen Leben eine Frage nach dem höchsten Gebot. Das Citat aus Deut. 6, 5. Lev. 19, 18 ist 27 noch weniger, als A Mr. 12, 29—31, genau nach LXX gegeben.

50) 10, 38—42. Maria und Martha. Ein idyllisches Familiengemälde,[6] der judäischen Tradition entstammt.'

51) 11, 1—4. Das Unser Vater. Aus Λ, vgl. S. 131. 136. 148. Wir haben hier, wie die kürzere, so die ursprünglichere Gestalt.[7] Nur bei Ritschl's Textrecension hätte Lucas am Anfang geändert.[8]

1) Gfrörer: Urchristenthum, II, 1, S. 231. — 2) Ewald: Evangelien, S. 254. — 3) Ewald: A. a. O. S. 255. — 4) Wilke, S. 354. — 5) Ewald: Evangelien, S. 285. — 6) Hase: Leben Jesu, 4. Ausg. S. 167. — 7) Ewald: Evangelien, S. 286. — 8) Evangelium Marcion's, S. 250.

52) 11, 5—8. Gleichniss vom anhaltenden Gebet. Vgl. S. 148. 159.

53) 11, 9—13. Ermunterung zum Gebet. Aus *Λ*, von Matthäus 7, 7—11 in die Bergrede verwebt.[1] Fast wörtlich übereinstimmend; aber gegen Mt. 11 hat Lc. 13 *πνεῦμα ἅγιον*, was nach Neander ursprünglich ist.[2]

54) 11, 14—26. A, 19. Rede Jesu gegen die Anklage auf dämonische Besessenheit. Der Hauptsache nach aus A. Da aber eine kurze Notiz von dem Auftritt in *Λ* jedenfalls zu finden war (S. 148 f.), mag die Berücksichtigung dieser zweiten Quelle auf die abweichende Textgestaltung des Lucas einen — im Einzelnen nicht immer genau zu bestimmenden — Einfluss geübt haben. Jedenfalls hat Lucas dieses Stück mit dem in *Λ* folgenden zusammengedacht und die Veranlassung zu beiden Reden gleich in der Bemerkung 16 zusammengefasst,[3] wobei *ἐξ οὐρανοῦ* Reminiscenz aus A Mr. 8, 11 = Mt. 16, 1 ist. Ferner ist das Wort vom *ἰσχυρός* 21. 22 anders gestaltet, als A Mr. 3, 27 = Mt. 12, 29: während die letztere Quelle von der zu leistenden Bedingung spricht, falls der Starke soll überwunden werden, redet Lucas von dem, was geschehen muss, wenn er überwunden ist.[4] An 23 reiht sich naturgemäss, weil, wer nicht für den Herrn ist, die Rückkehr seiner Feinde befördert,[5] 24—26 die Rede von dem Umherreisen des unsaubern Geistes. Das Wort A Mr. 3, 28. 29 = Mt. 12, 31. 32 wird ausgelassen, weil Lucas zugleich nach *Λ* arbeitet, welche Quelle es hier nicht, wohl aber bald darauf Lc. 12, 10 hat. Unrichtig also auf jeden Fall Baur: »Nur ist die von der Sünde gegen den heiligen Geist handelnde Stelle, die der paulinische Verfasser vielleicht mit der paulinischen Lehre von der Sündenvergebung nicht recht in Einklang zu bringen wusste, weggelassen.«[6]

55) 11, 27. 28. Preis der Mutter Jesu. Vgl. S. 149. 160. Das Stück charakterisirt sich als eine Parallele zu Mr. 3, 31—35, da Jesus auch hier an die Stelle der glücklichen Mutter Andere setzt, die in Wahrheit glücklich seien.[7]

56) 11, 29—32. Das Zeichen des Jonas. Aus *Λ*, bei Mt. 12, 39—42. Wegen Voranstellung von 16 muss aber Lc. 29 die Antwort Jesu besonders einleiten. Lucas hat die nähere Bestimmung des Zeichens des Jonas, wohl weil sie sich von selbst verstand, wegge-

1) Sieffert: Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 78. — 2) Leben Jesu, S. 356. — 3) Ewald (Evangelien, S. 226), Köstlin (Evangelien, S. 145). — 4) Wilke, S. 195 f. — 5) Wilke (S. 195), Ewald (Evangelien, S. 229). — 6) Evangelien, S. 474 f. — 7) Wilke (S. 135), Bleek (Synopsis, II, S. 163 f.).

lassen und zugleich die Verse 31. 32, die Mt. 41. 42 in umgekehrter Ordnung stehen, aus chronologischen Gründen invertirt.[1]

57) 11, 33—36. Rede vom Licht. Aus *Λ*. Vgl. S. 149. 154. Matthäus hat dieses Fragment 5, 15. 6, 22. 23 in die Bergrede gestellt und ihm dadurch sowohl seinen ursprünglichen Zusammenhang, als auch seine Vollständigkeit (vgl. Lc. 11, 35. 36) genommen. Aber auch bei Matthäus ist unser Abschnitt, wenn auch kein »ungeschicktes Einschiebsel aus der Bergrede,« wozu ihn Baur kurzhin macht,[2] so doch ein, nicht durch die Akoluthie von *Λ* gebotenes, sondern anticipirtes, Fragment. »Eine Anknüpfung dieses Gedankens an die Rede von Jonas u. s. w. ist auf einfache und natürliche Weise nicht möglich.«[3]

58) 11, 37—54. Strafrede gegen die Pharisäer. Vgl. S. 149 f. Uebrigens ist nicht blos der Eingang lucanisch (37 *εἰσελθὼν ἀνεκλίθη* = 7, 36 *εἰσελθὼν κατεκλίθη*), sondern es sind auch einzelne Partien dieser Rede wie 42 (Mt. 23, 23. 24), 44 (Mt. 23, 27. 28) von Lucas stark verkürzt und zugleich dem Sinne nach umgebogen worden, offenbar um der nichtjüdischen Leser und fremdartigen Sitten willen. Endlich hat Lucas im Epilog der Rede zum Theil ausgelassen (Mt. 23, 32. 33). Nach späteren theologischen Gesichtspunkten alterirt soll nach Meyer[4] 49 *ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν* sein; doch weist das *διὰ τοῦτο*, welches Mt. 23, 34 nicht recht passt, auf eine andere Erklärung.[5] Das Original war jedenfalls so gemeint und gewendet, dass Christus nicht unmittelbar in eigener Person sprechen sollte.[6]

59) 12, 1—12. Ermunterung der Jünger zu freimüthigem Zeugniss. Vgl. S. 150 f. Verschiedene Stücke aus *Λ* zusammengereiht. Zuerst 1 der Ausspruch vom Sauerteig der Pharisäer, Parallele zu A Mr. 8, 15. Dann, vielleicht angereiht an die Warnung vor feiger *ὑπόκρισις*,[7] und ganz entsprechend dem, vor allem Volk abgelegten, Zeugniss Jesu gegen den Pharisäismus,[8] der Ausspruch von der Oeffentlichkeit der christlichen Predigt 2. 3, eine Parallele zu A Mr. 4, 22; hierauf allgemeine Ermunterung zur Furchtlosigkeit 4—9. Sonach wäre die Stelle 2–9 als zusammenhängendes Fragment zu betrachten. Weiter folgt das Wort 10 von der Lästerung des Geistes, nicht etwa eine nachträgliche Beibringung des 11, 14—26 ausgelassenen Redeinhaltes; denn in jenem Zusammenhang hat blos A das Wort von der Blasphemie; sondern es soll gesagt werden, dass die Schmähung der die Apostel bei ihrer Thätigkeit leitenden und begeisternden göttlichen Kraft eine un-

1) Bleek: Synopsis, I, S. 502. — 2) Evangelien, S. 475. — 3) Ritschl: Evangelium Marcion's, S. 85. — 4) Zu Marcus und Lucas, S. 404 f. — 5) Bleek: Synopsis, II, S. 174 ff. — 6) Weisse: Evangelische Geschichte, II, S. 119. — 7) Bleek: Synopsis, I, S. 434 f. — 8) Ewald: Evangelien, S. 288.

sühnbare Sünde sei;[1] wir haben also auch hier eine Parallele aus *Λ* zu zu A Mr. 3, 29. Aus Veranlassung der Erwähnung des heiligen Geistes wird dann 11. 12 noch aus *Λ* eine trostreiche Ermahnung mitgetheilt, die abermals ihre Parallele in A Mr. 13, 11 hat und gemischt mit dieser Parallele Mt. 10, 19. 20 sich vorfindet. Dagegen lässt sich nicht mit Sicherheit ausmachen, ob die dritte Person ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου 8 ursprünglich in *Λ* gegeben und von Mt. 10, 32. 33 nur umgewandelt worden ist[2] oder ob Lucas in Reminiscenz an die Ausdrucksweise von A Mr. 8, 38 = Mt. 16, 27 = Lc. 9, 26 schreibt.

60) 12, 13—21. Der Erbstreit. Das Ganze ist aus *Λ*, wie auch der Anfang sehr die hebraisirende Quelle verräth, vgl. 15 περισσεύει μοι = רַב לִי.[3] Das folgende Gleichniss hat nicht erst Lucas gebildet und mit dem berichteten Ereigniss verbunden,[4] sondern es stammt aus derselben Quelle, wie die ganz ähnlich gebildeten 11, 5—8. 16, 1—8. 19—31, d. h. aus *Λ*, vgl. S. 151 f. 160.

61) 12, 22—34. Gegen irdische Sorge. Aus *Λ*, vgl. S. 151 f. 160. Eigenthümlich und von Mt. 6, 19—21. 25—33 nicht aufgenommen ist Lc. 29 καὶ μὴ μετεωρίζεσθε, ferner Lc. 32 die kleine Heerde, sowie der Eingang zu 33: πωλήσατε τὰ ὑπάρχοντα ὑμῶν καὶ δότε ἐλεημοσύνην.

62) 12, 35—38. Ermahnungen, die sich auf die Parusie beziehen. Aus *Λ*, vgl. 152. 160.

63) 12, 39—53. Eschatologische Reden. Aus *Λ*, vgl. S. 152. 160. Für die Ursprünglichkeit bei Lucas spricht auch, dass die 52 genannten Fünf 53 aufgezählt werden (was Mt. 10, 35 verwischt ist.)

64) 12, 54—59. Zeichen der Zeit. Aus *Λ*,[5] vgl. S. 152. Hier ist 54—56 bei Mt. 16, 2. 3 verändert und in neuen Zusammenhang gebracht. Als das, was richtig zu beurtheilen gewesen wäre, und worauf die Zeichen der Zeit hinwiesen, erscheint 58. 59 die Nothwendigkeit, sich mit Gott zu versöhnen, so lange es noch angeht; wenn nicht überhaupt nur ein bloser Wortzusammenhang, durch die äussere Verwandtschaft der Begriffe κρίνειν und δοκιμάζειν hergestellt, statt hat,[6] in welchem Falle Lucas den Vers 57 gebildet hätte. — Uebrigens ist die Stelle 58. 59 von Mt. in die Bergpredigt 5, 25. 26 verflochten, und ihr eine Beziehung auf die Versöhnlichkeit mit menschlichen Widersachern verliehen.[7]

1) Schleiermacher (S. 186), Köstlin (S. 145). — 2) Weisse: Evangelienfrage, S. 149 f. — 3) Ewald: Evangelien, S. 289. — 4) Gegen Ewald: Jahrbücher, I, S. 137 f. Evangelien, S. 289. — 5) Ewald: Evangelien, S. 268 f. 292. — 6) Gfrörer, Ritschl: Evangelium Marcion's, S. 258. 270. — 7) Bleek: Synopsis, II, S. 194 f.

65) 13, 1—5. Die hingerichteten Galiläer. Aus *Λ*, vgl. S. 152 f. 160.

66) 13, 6—9. Gleichniss vom Feigenbaum. Aus *Λ*, vgl. S. 153. 160.

67) 13, 10—17. Heilung des contracten Weibes. Die Form der Einkleidung gehört jedenfalls dem Lucas (vgl. Vers 15 mit 14, 5 und Vers 17 mit 14, 6) an. Ueber die Quelle vgl. S. 162.

68) 13, 18—21. Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteig. Parallele zu Mt. 13, 31—33. Nicht zu verschiedenen Malen hat der Herr diese Gleichnisse gesprochen,[1] sondern Lucas fügt in ganz unbestimmter Weise[2] ein, was er in *Λ* vorfand.[3] Zwar steht das Gleichniss vom Senfkorn auch in A, aber dort ist die Rede von der Natur des Korns, wie es das Kleinste ist, und wenn es gesäet wird, ein Baum wird; hier aber haben wir eine Erzählung, wie ein gewisser Mensch ein gewisses Senfkorn säete, das ein Baum wurde.[4] Da nun Matthäus beide Formen hat, sowohl ἐστί und γίνεται, als λαβὼν ἄνθρωπος, muss sein Gleichniss aus zweien Quellen herrühren, mithin das des Lucas aus nur einer, die aber nicht A sein kann. Vgl. S. 153.

69) 13, 22. Reise nach Jerusalem. Von Lucas zur Orientirung eingesetzt.

70) 13, 23—30. Wenige werden selig. Aus *Λ*, vgl. S. 153.

71) 13, 31—33. Versuch der Pharisäer, Jesum aus Galiläa zu locken. Mit Rücksicht auch auf diese Stelle, die in *Λ* den Entschluss motivirt, bei dessen Ausführung Lc. 9, 51 in seiner Befolgung von A (vgl. Mr. 10, 1) angekommen war, hat Lucas die ganze, aus *Λ* zu bildende, Einschaltung eben an diesen Ort des Lebens Jesu gerückt. Matthäus hat diesen Abschnitt schon um seiner Unklarheit willen ausgelassen. Vgl. S. 153. 160.

72) 13, 34. 35. Jerusalem! Jerusalem! Aus *Λ*, von Matthäus in die Invective 23, 37—39 verwebt. Die letzten Worte λέγω δὲ ὑμῖν, nicht λέγω γὰρ ὑμῖν, wie Matthäus schreibt, wenden sich wieder an die galiläischen Pharisäer 31, von denen Jesus hier einen längeren Abschied nimmt, indem er das Wiedersehen hinausschiebt bis zum nächsten Osterfeste (ἕως ἥξει ὅτε εἴπετε εὐλογημένος).[5] Vgl. S. 153.

73) 14, 1—15. Gastmahl der Pharisäer und Heilung eines Wassersüchtigen. Aus *Λ*; im Einzelnen ist der Abschnitt

1) Meyer: Zu Marcus und Lucas, S. 428. — 2) Strauss: Leben Jesu, I, S. 626. — 3) Weisse: Ev. Geschichte, I, S. 494. II, S. 88 f. — 4) Wilke, S. 462. — 5) So schon Erasmus, E. Schmid, Paulus, Wieseler: Chronologische Synopse, S. 321 ff.

jedoch nach S. 153 f. sehr verarbeitet, wie auch der Sprachcharakter beweist; ἐπέχειν 7 ist lucanisch und καὶ αὐτοὶ οἱ Φαρισαῖοι ἦσαν παρατηρούμενοι αὐτόν 1 ist nach Lc. 6, 7 gebildet.

74) 14, 16—24. Gleichniss von den geladenen Gästen. Einfachere, aber darum nicht ursprünglichere, Form von Mt. 22, 1—14. Lucas hat die Parabel dem Zusammenhang angepasst, insofern einerseits die schroffere Bezeichnung der Geladenen 21 nicht blos an die bekannte Vorliebe des Lucas für die äusserlich Unglücklichen, sondern auch an 14, 13. 14 erinnert, andererseits aber die Parabel (vgl. 24) so eingerichtet wird, dass sie dem Phrasenmacher 15 zur Abfertigung dient.[1] Vgl. S. 153 f.

75) 14, 25—27. Von der Nachfolge Christi. Aus *Λ*, vgl. S. 154.

76) 14, 28—33. Gleichnisse vom Thurmbauen und von der Kriegführung. Aus *Λ*, vgl. S. 154. 160.

77) 14, 34. 35. Vom Salz. Aus *Λ*, vgl. S. 154. Parallele zu A Mr. 9, 50.

78) 15, 1—7. Gleichniss vom verlorenen Schaf. Aus *Λ*, vgl. S. 155. Auch Bleek[2] und Ewald[3] erkennen an, dass gegenüber Mt. 18, 12—14 der Context des Lucas der naturgemässe, die Ausmalung der Parabel die anschaulichere sei, während in der Composition des Matthäus der schöne Farbenschmelz verloren gehen musste.

79) 15, 8—10. Gleichniss vom verlorenen Groschen. Aus *Λ*, vgl. S. 155. 160.

80) 15, 11—32. Gleichniss vom verlorenen Sohn. Vgl. S. 155. 160.

81) 16, 1—12. Gleichniss vom ungerechten Haushalter. Aus *Λ*, vgl. S. 155. 160. Köstlin hat die sprachliche Verwandtschaft dieses Gleichnisses mit dem 12, 16—21 stehenden erwiesen.[4]

82) 16, 13. Niemand kann zweien Herren dienen. Von Mt. 6, 24 in die Bergpredigt gesetzt, in *Λ* vielleicht nur hierher gestellt wegen der vorangegangenen Bezeichnung des irdischen Mammon als eines ἀλλότριον.[5] Jedenfalls ist das Wort aber mehr noch im Zusammenhang mit dem Folgenden gedacht.

83) 16, 14. 15. Gegen Stolz und Geiz der Pharisäer. Aus *Λ*. Vgl. S. 155 f.

84) 16, 16—18. Vom Gesetz. Aus *Λ*, vgl. S. 144 f. 156. Ohne Zusammenhang mit dem Vorigen;[6] vielleicht nicht ohne Absicht-

1) Weisse: Evangelische Geschichte, II, S. 112. — 2) Synopsis, II, S. 88 f. 216. — 3) Evangelien, S. 296 f. — 4) Evangelien, S. 274. — 5) Bleek: Synopsis, II, S. 231. — 6) Gegen Paulus, Schleiermacher: S. 205 ff.

lichkeit kurz und klein geschlagen.[1] Würde die Lesart τῶν λόγων μου die ursprüngliche sein,[2] so hätte Lucas hier eine ihm anstössig lautende Stelle zurechtgelegt, was möglich ist, da schon das πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται 16 vgl. mit Mt. 11, 12 einen Beweis liefert für die Freiheit der Redaction, die hier nicht blos — wiewohl richtig — den Ausdruck von *Λ* verkürzt, sondern dabei auch dem passivischen Gebrauch von βιάζεσθαι einen medialen substituirt.

85) 16, 19—31. Vom reichen Mann und armen Lazarus. Aus *Λ*, vgl. 156. 160.

86) 17, 1. 2. A, 45. Warnung vor Aergerniss. Aus Gründen, welche S. 156 entwickelt wurden, macht Lucas hier Anstalten, die Einschaltung zu beschliessen und zu A zurückzukehren, welche Quelle er eben an dem Punkt aufnimmt, wo er die Einschaltung eröffnet hatte, nämlich bei A Mr. 9, 42 = Mt. 18, 6. Da aber das ἢ ἵνα σκανδαλίσῃ τῶν μικρῶν τούτων ἕνα sich gegenüber dem ὃς ἂν σκανδαλίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν Mr. 9, 42 = Mt. 18, 6 als Aenderung erweist, ist auch die Umstellung von A Mt. 18, 6. 7 und die ganze Form unserer Stelle auf Rechnung des Lucas zu setzen. Die Aussagen Mr. 9, 43. 47 = Mt. 18, 8. 9 aber schienen dem Lucas zu grell und paradox.[3]

87) 17, 3. 4. A, 45. Versöhnlichkeit empfohlen. Bei Mt. 18, 15. 22. Die gleiche Akoluthie beweist die Continuität der Quelle für dieses und das frühere Stück. Das darauf folgende, und nur in diesem Zusammenhang verständliche, auch von Marcus nur lexicalisch verknüpfte, Wort A Mr. 9, 49. 50 hat Lucas wegen 14, 35. 36 ausgelassen.

88) 17, 5. 6. Der wunderthätige Glaube. Aus *Λ*, von Mt. anticipirt 17, 20. Vgl. S. 156.

89) 17, 7—10. Warnung vor Lohnsucht. Der Abschnitt kann nicht mehr, wie die früheren, an die Jünger gerichtet sein,[4] steht überhaupt ausser Zusammenhang mit denselben.[5] Vgl. übrigens dieselben Bilder 12, 37. Beide Stellen sind aus *Λ*, vgl. S. 156.

90) 17, 11—19. Der dankbare Samariter. Von Lucas aus der Tradition gebildet.

91) 17, 20. 21. Vom Reich Gottes. Kurze Abfertigung

1) Die Evangelien, ihr Geist u. s. f. S. 20 f. — 2) Hilgenfeld (Theol. Jahrbücher, 1853, S. 231 f. Evangelien Justin's, S. 470. Evangelien, S. 201), Volkmar (Evangelium Marcion's, S. 212), Baur (Evangelien, S. 402. Marcusevangelium, S. 196 f. Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, S. 75). — Doch halten wir die recepta für die wahrscheinlich richtige Lesart, vgl. §. 25. — 3) Weisse: Evangelische Geschichte, I, S. 79. Evangelienfrage, S. 155. — 4) J. Müller: Lehre von der Sünde, I, 1844, S. 49. — 5) Kühnöl, De Wette, Bleek, Neander: Leben Jesu, S. 624.

der Pharisäer, wenigstens nach der Einkleidung des Lucas.[1] Aus *Λ*, vgl. S. 156.

92) 17, 22—37. Das Wann der Parusie. Vgl. 157. 160. Lucas bringt mit εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητάς zuerst einen sachgemässen Abschnitt hervor.[2] Parallele in *Λ* zu A Mr. 8, 35. 10, 39. 13, 21. Gegen die Ursprünglichkeit dieser Rede[3] hat De Wette Einwendungen erhoben,[4] die sich damit erledigen, dass die, der Form in A bei Lucas näher gebrachte, Partie 31. 32 schon in *Λ* auf die Parusie bezogen war, während solche Erklärungen Jesu zunächst mit Beziehung auf die Zerstörung Jerusalems gesprochen waren (vgl. A Mr. 13, 15. 16).[5] Sonst aber fehlt in unserem Abschnitt jede Beziehung auf das letztere Ereigniss. Erst Matthäus hat ihm eine solche gegeben.[6] Das ποῦ κύριε 37 gehört wieder dem Lucas und soll den Schlusssatz stärker hervortreten lassen.[7]

93) 18, 1—8. Gleichniss vom ungerechten Richter. Aus *Λ*, vgl. S. 156. 160.

94) 18, 9—14. Gleichniss vom Pharisäer und Zöllner. Aus *Λ*, vgl. S. 157. 160.

VII. Letzte Reise und Tod (18, 15—24, 53).

95) 18, 15—17. A, 48. Segnen der Kinder. Den Schluss hat Lucas ausgelassen.

96) 18, 18—30. A, 49. Vom reichen Jüngling. Ziemlich verkürzt; namentlich ist wegen 13, 30 der Schluss Mr. 10, 31 = Mt. 19, 30 weggeblieben. Warum der Fragende ein ἄρχων ist 18? Wilke räth auf ein ursprüngliches πλούσιος ὑπάρχων.[8]

97) 18, 31—34. A, 50. Todesweissagung. Mit Vereinfachung des doppelten παραδίδοσθαι.[9] Selbstständig gebildet ist jedoch 31, wo Lucas, wie 21, 22. 22, 36 einen Zusatz von der Schrifterfüllung macht und dafür die Ortsangabe A Mr. 10, 32 weglässt mit Bezug auf 17, 11. Durch die Schlussformel 34 (= 9, 45 a) deckt er die Lücke, die durch Auslassung von A Mr. 10, 35—45 entstanden, indem er den Gedanken erweckt, dass die Jünger, in stille Betrachtungen versunken, Jesu nachwandelten, bis sie nach Jericho kamen.[10]

98) 18, 35—43. A, 52. Heilung des Blinden von Jericho. Dass derselbe vor Jericho geheilt wird, ist durch die daran

1) Gfrörer: Urchristenthum, II, 1, S. 280. — 2) Köstlin, S. 153 f. — 3) Anerkannt von Schleiermacher, Olshausen, Neander: Leben Jesu, S. 559 f. — 4) Zu Marcus und Lucas, 1846, S. 124 f. — 5) Im Uebrigen vgl. gegen De Wette Ritschl: Evangelium Marcion's, S. 261 ff. — 6) Bleek: Synopsis, II, S. 245. — 7) Köstlin, S. 154. — 8) Urevangelist, S. 547. — 9) Wilke, S. 342. — 10) Wilke, S. 593 f. —

sich schliessende Erzählung vom Zakchäus veranlasst.[1] Vgl. die Erweiterungen 36 und 43.

99) 19, 1—10. Zakchäus. Schon die stark lucanische Sprachfarbe (καθότι 9, ἡλικία 3, διαγογγύζειν 7) beweist, dass wir es hier mit einer Einschaltung zu thun haben. Nach ebionitischer Tradition soll Zakchäus viel früher in die Gemeinschaft Jesu eingetreten sein.[2] Lucas weist dem Stück diese Stelle nur um der nach Jericho weisenden Kunde willen zu.

100) 19, 11—27. Gleichniss von den anvertrauten Pfunden. Von Lucas aus *Λ* (vgl. S. 155. 160) eingefügt, wesshalb sowohl die Anknüpfung unklar,[3] als die Weiterführung 18 (= Mr. 10, 32) ungenau ist.[4] Das Gleichniss ist nicht als eine, in der Ueberlieferung geschehene, Modification von Mt. 25, 14—30 zu betrachten,[5] auch nicht als eine Verschmelzung der letzteren Stelle mit einer selbstständigen Parabel von aufrührerischen Unterthanen (welche in diesem Fall ganz auffallend simpel hätte lauten müssen),[6] auch sind nicht Lc. 19, 11—27 und Mt. 25, 14—30 gleich ursprünglich,[7] sondern Lc. 19, 11—27 ist in sich geschlossen, stellt aber Jesu Verhältniss nach zweien Seiten hin dar,[8] und ist schon durch seine Anlehnung an einen concreten Fall (S. 133) in seiner Ursprünglichkeit gesichert.[9]

101) 19, 28—38. A, 53. Einzug in Jerusalem. Die Doxologie 38 nach dem andern Gemeindelied 2, 14 und Zach. 9, 9 modificirt, theils um das Hosianna zu vermeiden, theils um durch das eingeschaltete βασιλέως das Verhältniss der Worte zur alttestamentlichen Stelle kenntlicher zu machen.[10] Die Stelle, wo das Hosianna anfing, wird 37 besonders bezeichnet und das Rufen selbst motivirt.

102) 19, 39—44. Jesus weint über Jerusalem. Eingefügt aus der Tradition und ex eventu ausgemalt,[11] zum Theil auch (44) mit Berücksichtigung des Ausdrucks von A Mr. 13, 2 = Mt. 24, 2 = Lc. 21, 6.

103) 19, 45—48. A, 55. Reinigung des Tempels. Verkürzt.

104) 20, 1—8. A, 57. Frage und Gegenfrage über die Autorität Jesu und des Täufers. Die Formel ἐν μιᾷ τῶν ἡμε-

1) Bleek (Synopsis, II, S. 285), Weisse (Evangelische Geschichte, I, S. 571). — 2) Homil. Clem. 3, 65. — 3) De Wette, Bleek: Synopsis, II, S. 289. — 4) Meyer: Zu Marcus und Lucas, S. 514. — 5) Gegen Meyer: Zu Matthäus, S. 470. — 6) Gegen Strauss (I, S. 636 f.), Ewald (S. 339 f.), Bleek (Synopsis, II, S. 290). — 7) Gegen Kern, Schleiermacher, Neander: Leben Jesu, S. 661. — 8) Meyer: Zu Marcus und Lucas, S. 514. — 9) Schneckenburger: Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 26. 35. — 10) Wilke, S. 318. — 11) Weisse: Evangelische Geschichte, II, S. 176 f.

ρῶν 1 soll den Mangel aller Tagezählung decken, der in Folge der Weglassung der Verfluchung des Feigenbaums und der chronologischen Unbestimmtheit der Tempelreinigungsgeschichte eingetreten war.[1]

105) 20, 9—19. A, 58. Gleichniss vom Weinberg, unpassend bei Lucas πρὸς τὸν λαόν geredet.[2] Gleich am Anfang ist das jesaianische Bild verkürzt.[3] Dagegen 17 ἐμβλέψας αὐτοῖς im Styl von A ist.[4]

106) 20, 20—26. A, 59. Vom Zinsgroschen. Mit freier, aber treffender, Motivirung. Wenn Pharisäer kamen, deren Charakter Jesus im Voraus kannte, so kannte er ihre Schalkheit schon vor ihrer Frage; Lucas machte sie daher zu ἐγκαθέτους.[5] Auch der Erfolg 26 ist bestimmter accentuirt.

107) 20, 27—38. A, 61. Sadducäerfrage. A mit rhetorischer Erweiterung 35—38,[6] deren Spitze das πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν 38 ist, das in des Verfassers Bewusstsein auf derselben Grundlage, wie Act. 17, 28 entstanden war.[7]

108) 20, 39. 40. A, 62. Vom grössten Gebot. Doch hat Lucas blos Anfang und Schluss, die Erzählung selbst aber ausgelassen, weil er eine ähnliche schon aus Α Lc. 16, 25—29 gegeben hatte. Es geht darum nicht an, aus 40 (= Mr. 12, 34) irgend einen Schluss für die Ursprünglichkeit des Lucas zu ziehen. Denn 39 ist offenbare Reminiscenz aus Mr. 12, 28, und wenn jene Bemerkung nach Mr. 12, 28—34 unpassend stände, so müsste sie auch nach diesem beifälligen Ausspruch nicht am Orte sein.[8]

109) 20, 41—44. A, 63. Frage über Psalm 110.

110) 20, 45—47. A, 64. Rede gegen die Pharisäer. Genau wiedergegeben.

111) 21, 1—4. A, 65. Wittwe am Gotteskasten. Etwas verkürzt und aus dem geschichtlichen Zusammenhang gebracht, den das Stück in A hatte.[9]

112) 21, 5—36. A, 66. Eschatologische Rede. Gleich der Eingang 5—7 stellt die Sache so, dass der Oelberg verschwindet; vielmehr gehört nach 20, 1. 21, 37 die ganze Scene noch in den Tempel. Daher auch die Erwähnung der ἀναθήματα.[10] Schon im ersten Absatze der Rede Lc. 8—11 finden sich mancherlei freie Wendungen, Bearbeitungen und Erweiterungen von A, angebracht im Interesse, die Schilderung des Schrecklichen zu vervollständigen (8: καὶ ὁ καιρὸς

1) Wilke, S. 594. — 2) Hilgenfeld: Marcusevangelium, S. 73. — 3) Wilke (S. 238. 425), Bleek (Synopsis, II, S. 319). — 4) Gegen Wilke, S. 547. — 5) Gegen Schleiermacher (S. 261) vgl. Wilke, S. 517 f. — 6) Wilke, S. 333. — 7) Ewald: Evangelien, S. 323. — 8) Weiss, S. 706. — 9) Hitzig: Joh. Marcus, S. 124 f. — 10) Meyer: Zu Marcus und Lucas, S. 525.

ἤγγικεν· μὴ πορευθῆτε ὀπίσω αὐτῶν. 9: ἀκαταστασίας. 9: οὐκ εὐθέως. 11: λοιμοὶ φόβητρά τε καὶ σημεῖα ἀπ' οὐρανοῦ μεγάλα ἔσται). Dabei trennt Lucas die Verse 10. 11 vom Vorigen durch ein τότε ἔλεγεν αὐτοῖς, weil er diese Dinge als einer viel spätern Zukunft angehörig betrachtet, auf die er erst 25 ff. wieder zu reden kommt.[1] Ausdrücklich sagt er daher 12, dass πρὸ τούτων πάντων sich noch ereignen werde, was folgt.[2] Sehr emancipirt ist überhaupt sein Verfahren in diesem zweiten Absatz 12—19, wo er zuerst 12 die Stelle A Mr. 13, 9 frei reproducirt, und dann besonders im Hinblick auf die Schicksale des Paulus[3] ein bestimmteres Bild der Apostelverfolgungen gibt; 13 ist selbstständig gebildet, den Erfolg der ganzen Sache angebend — ein Ruhepunkt, im Interesse der Verständlichkeit und im Hinblick auf das schon vor dem jüdischen Krieg eingetretene Martyrium des Paulus hier angebracht;[4] 14. 15 eine selbstständige Reproduction von A Mr. 13, 11, aber gebildet mit absichtlichen Variationen gegenüber von 12, 11. 12 und mit Rücksicht auf das Schicksal des Stephanus Act. 6, 10. Uebrigens fand diese starke Alteration statt, weil Lucas sich erinnerte, die Sache selbst aus *Λ* Lc. 12, 11. 12 schon gehabt zu haben; 16. 17 ist wieder aus A Mr. 13, 12. 13, doch so, dass die Worte von A in eine unmittelbare Anrede verwandelt und dabei das Verrathenwerden durch die Kinder ausgelassen wird.[5] Ganz eigenthümlich ist 18 — wohl eine freie Reminiscenz,[6] nach Wilke,[7] Baur,[8] Hilgenfeld[9] freilich Interpolation[10] von *Λ* Mt. 10, 30, welche Stelle Lucas in einer, an Act. 27, 34 anklingenden, Form gibt, weil er sie in der ursprünglichen schon 12, 7 gehabt hat.[11] Dagegen ist Lc. 19 blose rhetorische Wiedergabe des ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται, womit auch A Mr. 13, 13 dieser Absatz schloss. Ein dritter Absatz Lc. 20—24 ist zwar — wie nur die unberechenbarste Befangenheit leugnen kann[12] — im Allgemeinen parallel mit A Mr. 13, 14 ff. Mt. 24, 15 ff., im Einzelnen jedoch völlig ex eventu ausgemalt. Daher 20 Ἱερουσαλὴμ κυκλουμένη ὑπὸ στρατοπέδων, 22 ἡμέραι ἐκδικήσεως, 24 αἰχμαλωτισθήσονται εἰς τὰ ἔθνη und καιροὶ ἐθνῶν. Von der zu ergreifenden Flucht erwähnt Lucas Nichts, wodurch die Stelle von den Schwangeren unklar wird (23).[13] Ferner ist A

1) Köstlin, S. 157. — 2) Meyer: Zu Marcus und Lucas, S. 526. — 3) Baur (Evangelien, S. 477. Marcusevangelium, S. 99 f.), Köstlin (S. 158). — 4) Wilke (S. 257), Hilgenfeld (Evangelien, S. 212). — 5) Wilke, S. 426. — 6) Weisse: Evangelienfrage, S. 168 f. — 7) Urevangelist, S. 256. — 8) Marcusevangelium, S. 202. — 9) Evangelien Justin's, S. 471. Theol. Jahrbücher, 1853, S. 237 ff. Evangelien, S. 212. — 10) Vgl. dagegen Zeller: Apostelgeschichte, S. 18. — 11) Köstlin, S. 158. — 12) Auch Auberlen (Theol. Studien und Kritiken, 1862, S. 217) verwirft die entgegenstehende Erfindung Cremers (Die eschatologische Rede Jesu Christi, S. 239). — 13) Wilke, S. 334.

Mr. 13, 15. 16 ausgelassen wegen Lc. 17, 31; A Mr. 13, 20 wegen Lc. 18, 7;[1] A Mr. 13, 21 wegen Lc. 17, 23.[2] Noch weiter geht die Licenz im vierten Absatz Lc. 25—36, wo kaum 27. 29—33 sich genauer an A anschliesst, während schon 25. 26. 28 das Gepräge von A hinter einer unklaren,[3] poetisch-rhetorischen Reproduction verschwindet. Dann wird die Notiz A Mr. 13, 32 ausgelassen, um Act. 1, 7 wieder zu erscheinen.[4] Vollends aber 34—36 hält sich Lucas nur an den ungefähren Sinn von A Mr. 13, 32—37, schreibt unter dem Einflusse von LXX Jes. 24, 17,[5] schildert 36 den Inhalt des Gebetes und lässt das Gleichniss vom Knecht, dafür er schon mannigfachen Ersatz geboten (siehe besonders 12, 39—48), ganz weg; daher auch von 34 an die Sprache auf einmal von den lose aneinandergereihten Sätzen der bisherigen Rede zu einer abgerundeten und volltönenden Satzbildung übergeht.

113) 21, 37. 38. A, 55. 60. Summarischer Bericht über das Verhalten Jesu in jener Zeit, eingeschaltet, weil Lucas den Aufenthalt in Bethanien übergehen will.[6] Zugleich schliesst diese Notiz auch das *καθημένον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαίων* Mr. 13, 3 in sich. Schon der Mangel des Subjects 37 zeigt, dass 36 und 37 ursprünglich nicht zusammenhingen (vgl. S. 93 f.)

114) 22, 1. 2. A, 67. Anschlag des Synedriums. Besonders frei 1.

115) 22, 3—6. A, 68. Verrath des Judas. Mit detaillirterer Angabe des Verlaufs der Sache;[7] vgl. *συνέθεντο* 5, *ἐξωμολόγησεν* und *ἄτερ ὄχλου* 6.

116) 22, 7—13. A, 70. Vorbereitungen zum Passah. Doch fängt Lucas statt mit der Frage der Jünger, vielmehr mit dem Befehle Jesu an, wohl um der nachfolgenden Worte 15 willen.[8] Die zwei Jünger 8 werden genannt.

117) 22, 14—20. A, 72. Abendmahlsbericht. Hier beginnt Lc. 14 noch mit A Mr. 14, 17. Im Weiteren aber findet sich scheinbar eine doppelte Relation über das Abendmahl, wesshalb Baur, zum Theil nach Vorgang von Ritschl,[9] den Lucas im paulinischen Interesse den Vorgang in zwei Acte zerlegen lässt.[10] In der That haben wir hier eine Doublette, die sich aber aus der Duplicität der Quellen, denen Lucas hier folgt, erklärt. Eine sehr erkennbare Quelle bildet nämlich der paulinische Abendmahlsbericht 19. 20 (= 1. Cor. 11, 23—25).[11] Andererseits aber lag dem Lucas die Quelle A vor in der Gestalt von Mr. 14,

1) Wilke, S. 343. 410. — 2) Weisse: Evangelienfrage, S. 168. — 3) Köstlin, S. 159. — 4) Wilke, S. 381 f. 410. — 5) Wilke, S. 270. — 6) Wilke, S. 595. — 7) Meyer: Zu Marcus und Lucas, S. 536. — 8) Wilke, S. 426. — 9) Evangelium Marcion's, S. 108. — 10) Evangelien, S. 482 f. — 11) Wilke, S. 141 f.

22—25 = Mt. 26, 26—29, in Verbindung mit einer mündlichen Kunde, wornach der Herr beim letzten Mahle die Erklärung 15 gegeben und den Genuss des Weines abgelehnt haben sollte.[1] Lucas, dem die überlieferten Reden vom Passah nicht recht zum paulinischen Bericht stimmen wollten, verfuhr nun so, dass er diesen letzteren ganz selbstständig an's Ende stellte, vorher also aus dem synoptischen Berichte einestheils gerade so viel strich, als nöthig war, um eine förmliche Wiederholung zu vermeiden, andererseits aber auch so viel stehen liess, um seine besondere Tradition daran anlehnen zu können. Daher in Lc. 15—18 das Meiste zwar originell ist, trotzdem aber das Ganze in den synoptischen Bericht fast bis auf den Wortlaut ausläuft (18 = Mr. 14, 25 = Mt. 26, 29). So rückte dieser letzte Vers allerdings schon um der Analogie von Lc. 16 willen weiter herauf, aber ohne dass Lc. 17 als bloses Bindeglied,[2] oder gar Lc. 20 als späterer Zusatz[3] zu betrachten wäre. Am auffallendsten aber ist, dass Lucas an den Schluss des paulinischen Berichtes noch die Formel der synoptischen Relation *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον* 20 in der grammatischen Form von A Mr. 14, 24 stellte, die bei Lucas gar nicht am Platze ist, da *ποτήριον* Subject ist; will er jenes *ἐκχυνόμενον* aber auch auf *αἷμα* bezogen wissen, so hat er jedenfalls vergessen, dass dieses bei ihm nicht, wie in A, im casus directus steht.[4]

118) 22, 21—23. A, 71. Bezeichnung des Verräthers. Rückkehr zu A, wo diese Scene freilich schon vor dem Abendmahl stand. Aber Lucas setzt die Reden der Jünger über den Verräther an's Ende, um den Rangstreit sich daran schliessen zu lassen. Die Quelle ist zum Theil frei wiedergegeben (21 = A Mr. 14, 20), zum Theil umgestellt, das Wehe Jesu vor die Fragen der Jünger, Alles im angegebenen Interesse.[5]

119) 22, 24—30. Rangstreit. Vielleicht war dem Lucas eine unbestimmte Tradition zugekommen, wornach noch beim letzten Mahle ein Rangstreit unter den Jüngern ausgebrochen (24) und Jesus sie mit Hinweisung auf sein dienendes Verhältniss ihnen gegenüber zurechtgewiesen habe (27). Durch die Ideenassociation zwischen den Fragen 23 und 24 veranlasst,[6] fügte Lucas eine hierher passend scheinende Stelle von *Λ* ein, die aber in der That Parallele zu A Mr. 10, 35—45 ist (vgl. S. 147 f.).

120) 22, 31—34. A, 73. Verwarnung der Jünger und des Petrus. Geschah nach A auf dem Weg nach Gethsemane, nach

1) Vgl. Meyer: Zu Marcus und Lucas, S. 537. — 2) Gegen Meyer, S. 538. — 3) Gegen Wilke, S. 142. — 4) Weisse (Evangelienfrage, S. 144), Bleek (Einleitung, II, S. 283 f. Synopsis, II, S. 415). — 5) Wilke, S. 415. — 6) Strauss: Leben Jesu, I, S. 723 f.

Lucas noch im Saale, was sich bei Nr. 121 erklärt. Dies hatte Lucas aus derselben eigenthümlichen Tradition, die ihm auch die gewiss ursprünglichen Worte Jesu 31. 32 und die abweichende Form der Verheissung des Petrus 33 zugeführt hatte.

121) 22, 35—38. Reden vom Schwerdt. Ganz eigenthümliche, von Lucas aufgefundene, Erinnerung über die letzte Nacht. Ohne Zweifel glaubt er damit zu erklären, wie der, noch gegenwärtig gedachte, erst beim allgemeinen Aufbruch sich entfernende, Judas dazu gekommen ist, dem Herrn mit Bewaffneten entgegenzugehen.

122) 22, 39—46. A, 74. Seelenkampf in Gethsemane. Nur sehr im Allgemeinen hält sich Lucas an A, indem er mit A Mr. 14, 26 beginnt, 27. 28 mit Rücksicht auf Act. 1, 12, A Mr. 29—31 desshalb auslässt, weil er 22, 31—34 Aehnliches gehabt, A Mr. 32—42 so verarbeitet, dass er davon eine Stelle Mr. 13, 38 doppelt (40 und 46) bebenutzt. Die Mitnahme von nur drei Jüngern, den schlaftrunkenen Zustand derselben und den dreifachen Act übergeht er, bringt aber statt dessen 41. 43. 44 einzelne, den Grad der Betrübniss Jesu bestimmende Züge,[1] eine Notiz über die Entfernung von den Jüngern u. A. bei, dessen Erkundigung er seinem Forschertrieb verdankt, und wovon Etliches, namentlich die Engelerscheinung,[2] unter Umständen auch die *ϑρόμβοι αἵματος*,[3] der späteren Sagenbildung angehört. Uebrigens weisen auf Abkürzung auch die Worte *ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος* hin, die in A ihren treffenden Sinn haben, wo es heisst: während Jesus noch die Ankunft des Verräthers prophezeite, kam er wirklich.[4]

123) 22, 47—53. A, 75. Jesu Gefangennahme. Mannigfach modificirt, indem Lc. 52 auch die Hohenpriester — unrichtig[5] — als anwesend gedacht sind, dann 48 eine, von Mt. 26, 50 abweichende, Antwort Jesu, dann 49 aus der Tradition eine Frage der Jünger und 51 aus einer schon sagenhaften Gestaltung derselben die Heilung des Ohres,[6] und endlich 53 ein anderer Schluss der Rede Jesu berichtet wird. Seine Abhängigkeit von Quellen verräth Lucas durch die unpassende Auslassung von A Mr. 14, 44.

124) Lc. 22, 54—62. A, 78. Verleugnung des Petrus. Er fängt mit A an, zu erzählen, nennt den Hohepriester nicht, für welchen er aber 3, 2 (Act. 4, 6) nur den Hannas gehalten haben kann.[7]

1) Wilke (S. 587), Ewald (Evangelien, S. 351 f.) — 2) Gabler, Schleiermacher, Strauss, Hase, Theile, Meyer: Zu Lucas, S. 549. — 3) Auf jeden Fall nämlich, wenn die Stelle erklärt wird, wie Meyer (Zu Marcus und Lucas, S. 550) thut. Wahrscheinlich aber auch bei der andern Erklärung; vgl. Bleek: Synopsis, II, S. 430. — 4) Wilke, S. 382. — 5) Wilke (S. 605), Meyer (Zu Marcus und Lucas, S. 552). — 6) Strauss (II, S. 461), Meyer (Zu Matthäus, S. 510. Zu Marcus und Lucas, S. 552). — 7) Wieseler (Synopse, S. 405), Meyer (Zu Marcus und Lucas, S. 553).

Anstatt nun aber mit A zur Schilderung der Gerichtsscene vorzuschreiten, folgt Lucas einer, die Ereignisse anders verknüpfenden, Tradition [1] und benutzt die Erwähnung des Petrus in A Mr. 14, 54, um die ganze Geschichte von der Verleugnung gleich anzuschliessen. Diese erzählt er zwar nach A, indem er jedoch aus eigenen Mitteln Manches zufügt, namentlich lässt er den Petrus der Magd nicht zum zweitenmal in den Wurf kommen, sondern nennt als den Veranlasser der zweiten Verleugnung einen Mann (58). Absichtlich ändert er auch das *μετὰ μικρόν* in ein *διαστάσης ὡσεὶ ὥρας μιᾶς* 59; es ist ihm anstössig, dass Petrus in A Jesum *τὸν ἄνθρωπον τοῦτον* nennt, und er verwandelt Dies in die Anrede *ἄνθρωπε,* [2] lässt auch den Herrn selbst bei der Verleugnung anwesend sein, was auf fehlerhafter Tradition beruht. [3]

125) Lc. 22, 63—71. A, 77. Jesu Verurtheilung. Als Lucas nach seiner Anticipation von Mr. 14, 66—72 wieder in den Zusammenhang von A zurückkehrt, verfährt er so, dass er zuerst den unmittelbar vor der anticipirten Stelle sich befindlichen Abschnitt von A Mr. 14, 65 = Lc. 63—65 frei wiedergibt, dann erst auf die noch restirende Partie A Mr. 14, 55 — 64 zurückkommt. Die Berichte sind also zwar identisch, [4] aber nach Lucas macht sich jetzt die Sache so, dass während der Nacht Petrus im Hause des Hannas verleugnet, Jesus aber einstweilen in Verwahrung gehalten und verspottet (63), erst gegen Morgen also (66) vor das Synedrium gestellt wird. Dass der ganze Verlauf des Processes summarisch und mangelhaft erzählt wird, liegt auf der Hand. [5] Namentlich hat Lucas, einer unklaren Tradition folgend, das Material katechetisch verarbeitet (67. 68), [6] das Zeugenverhör und die incriminirte Aussage Jesu, darinnen Lucas nichts von Jesu auf keinen Fall Gesagtes erblicken konnte, [7] ausgelassen, aus dem schwierigen Ausspruch Mr. 14, 62 besonders das *ὄψεσθε* weggelassen 69 (vgl. Act. 7, 56) [8] und eine Antwort auf die, aus jener dunkeln Rede 69 sich entwickelnden, Frage [9] als Schlussstein gesetzt 70. Dagegen ist es willkürlich, mit Wilke zu sagen, das Verhör von Richtern, die bereits vorher mit dem Verdammungsurtheil fertig waren, habe keine Erwähnung verdient. [10]

126) 23, 1—5. A, 80. Die Klage vor Pilatus. Lucas bestimmt 2 und 5 den Klagepunkt ausdrücklich und genau, wie er ebenso auch die Erklärung des Pilatus für Jesu Unschuld 4 erfahren hat.

1) Bleek (Beiträge, S. 39—42. Synopsis, II, S. 438. 447). — 2) Weisse: Ev. Geschichte, I, S. 609. — 3) Meyer: Zu Marcus und Lucas, S. 554. — 4) Meyer: Zu Marcus und Lucas, S. 554. — 5) Meyer: Zu Marcus und Lucas, S. 554. — 6) Meyer: A. a. O. S. 555. — 7) Der »sächsische Anonymus,« S. 34 f. 184 f. — 8) Zeller: Apostelgeschichte, S. 427. — 9) Wilke, S. 281 f. — 10) Urevangelist, S. 587.

127) 23, 6—12. Jesus vor Herodes. Eingeschoben aus der Tradition, und dahin 9 auch das Stillschweigen Jesu vor Gericht A Mr. 15, 4. 5 = Mt. 27, 12—14 verpflanzt.

128) 23, 13—25. A, 80. Verhandlungen vor Pilatus. Im Eingang 13—16 hat Lucas eine eigenthümliche und genaue Tradition über den Hergang, wobei namentlich die veränderte Stellung und Bedeutung der Geisselung 16 (vgl. A Mr. 15, 15. Mt. 27, 26) zu beachten ist; von 18 folgt er A, berichtet aber sehr summarisch. Die Geisselung hat er ausgelassen, theils weil er Aehnliches in der Scene vor Herodes berichtet hatte 11, theils weil er zweifeln mochte, ob nicht früher (nach 16) der passende Ort hierfür gewesen wäre. Vgl. die umständlichere Relation 23.

129) 23, 26—49. A, 81. Kreuzigung und Tod. In den Zusammenhang von A stellt Lucas Reliquien aus der Tradition, als da sind die Anrede Jesu an die Weiber 27—31, die — kritisch aber nicht vollkommen gesicherte, vielleicht auch nach Analogie von Lc. 6, 28. Act. 3, 17. 7, 60 gebildete — Fürbitte 34, das Gespräch mit dem Schächer 39—43 und das, vielleicht aus Ps. 31, 6 gebildete, letzte Wort 46. Anstatt der Notiz in A Mr. 15, 23, dass Jesus den angebotenen Betäubungstrank abgewiesen, hat Lucas, der um abzukürzen die Spottenden und Tränkenden combinirt, [1] 36 ein grausames Spiel, das die Soldaten mit dem Dürstenden treiben. Nachdem Lucas das Zeugenverhör ausgelassen, übergeht er hier consequent auch die darauf anspielenden Worte Mr. 15, 29 = Mt. 27, 40. Ebenfalls eigenthümlich ist, dass sonst blos die Obersten spotten (ἐξεμυκτήριζον nach LXX Ps. 22, 8), das Volk aber stumm zusieht (35) und zuletzt unter Zeichen des Entsetzens sich entfernt (48), sowie dass πάντες οἱ γνωστοὶ αὐτῷ in der Nähe des Kreuzes gestanden hätten (49). Grundlage der ganzen Stelle ist also die, freilich mannigfach umgestellte, Quelle A, die übrigens gleich am Anfang bei der Erwähnung der beiden hinausgeführten Missethäter verändert ist. Namentlich ist der Titel über dem Kreuz zuerst ausgelassen, dann aber 38 nachgetragen worden, um zu erklären, wie die Soldaten dazu kamen, Jesum als Judenkönig zu verspotten. [2] Ausgelassen ist auch, da so manche Worte am Kreuz neu beigebracht sind, das Eli Eli in A.

130) 23, 50—56. A, 82. Begräbniss. Nach A, mit den geringen Erweiterungen über Joseph 51 (weil er nach A Mr. 15, 43 βουλευτής war, setzt Lucas hinzu: aber keiner von den Mördern), über das Grab 53, sowie mit der, von A abweichenden, Bemerkung 56, wornach die Weiber schon Freitag Abends die ἀρώματα bereitet hätten (gegen A

1) Wilke, S. 411. — 2) Bleek: Synopsis, II, S. 470. Anders und falsch Wilke, S. 411.

Mr. 16, 1). Das Vorwälzen des Steins lässt Lucas aus, obwohl er es 24, 2 als geschehen voraussetzt.[1]

131) 24, 1—8. A, 83. Frauen am Grabe. Der Eingang (1. 2) ist abgekürzt. An die Stelle des Fortgangs aber ist eine andere, spätere Tradition getreten, nach welcher zwei Engel erscheinen, die auch anders sprechen, als der eine in A, wiewohl man in 6 *οὐκ ἔστιν ὧδε, ἀλλ᾽ ἠγέρθη* die Worte von A Mr. 16, 6 hindurchschimmern sieht. Charakteristisch ist, dass die Einladung nach Galiläa ganz wegfällt. Vielmehr macht Lucas aus den betreffenden Worten von A: »ihr sollt ihn, wie er gesagt hat, in Galiläa sehen« die andern: *μνήσθητε ὡς ἐλάλησεν ὑμῖν ἔτι ὢν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ* 6.

132) 24, 9—12. A, 83. Die Frauen und die Jünger. Ungefähr sich anlehnend an A Mr. 16, 1 nennt Lucas nun nachträglich noch die Frauen, fügt die nur ihm (8, 3) bekannte Johanna hinzu, berichtet die Rückkehr *ἀπὸ τοῦ μνημείου* (A Mr. 16, 8), lässt aber die Weiber gleich reden, die Apostel jedoch nicht glauben. Also eigenthümliche Tradition.

133) 24, 13—35. Gang nach Emmaus. Eigenthümliche Tradition, von Lucas schriftstellerisch verarbeitet nach Art der Vorgeschichten.[2]

134) 24, 36—49. Erscheinung Jesu inmitten der Jünger. Erstes und letztes Factum der Art. Eigene Tradition, widersprechend (vgl. 47. 49) gegen A Mt. 28, 7. 10. 16, dafür aber hinweisend auf Act. 1, 4. 8. Auch wird 49 zum voraus auf das Factum des Pfingstfestes verwiesen.

135) 24, 50—53. Himmelfahrt. Noch am selben Tag geschehen, wie die Auferstehung. Offenbare schriftstellerische Gestaltung, da nach 50 Jesus sich hätte müssen auf der Strasse zeigen. Vgl. übrigens 52 mit Act. 1, 12, ferner 53 mit Act. 1, 14. 2, 44.

1) Bleek: Synopsis, II, S. 480. — 2) Wilke, S. 649.

Viertes Capitel.

Proben.

§. 14. Der Prolog des Lucas.

Indem wir von den Evangelien in ihrer vorliegenden Gestalt unsern Ausgang nahmen und blos auf dem Wege innerer Untersuchung auf die Ausscheidung der beiden Quellen geführt wurden, sind wir einen, dem herkömmlichen entgegengesetzten, Weg gewandelt. Herkömmlich nämlich ist es, von gewissen äussern Anhaltspunkten auszugehen, unter welchen die Tradition und das Selbstzeugniss der Evangelien von sich und ihrem Verwandtschaftsverhältnisse die erste Stelle einnehmen. Als ein solches gilt nämlich der Prolog des Lucas, den wir nun als erstes Glied in einer ganzen Reihe von solchen Erscheinungen auftreten lassen, durch welche fast ausschliesslich andere Kritiker sich auf die erste Spur leiten lassen wollten, während dieselben im Verlauf unserer Untersuchungen nur als eben so viele Proben für die Richtigkeit des schon gewonnenen Resultates auftreten werden.

Lc. 1, 1—4: Da doch einmal Viele es unternahmen, eine Erzählung abzufassen über die unter uns vollgeglaubten (verwirklichten?) Thatsachen, so wie es uns übergaben Die, welche von Anfang an Augenzeugen und Diener gewesen des Worts: so entschloss auch ich mich, nachdem ich von vorne an Allem genau beihergegangen, es für dich der Reihe nach aufzuschreiben, würdigster Theophilus, damit du, in Betreff der Lehrstücke, in welchen du unterrichtet wurdest, anerkenntest die Unumstösslichkeit.

1) Dieser merkwürdige Eingang[1] unterscheidet zuvörderst die, vom öffentlichen Auftreten des Herrn anhebende (ἀπ᾽ ἀρχῆς), durch Augenzeugen und Diener des Worts beglaubigte, evangelische Geschichte im engeren Sinn von der verlängerten Geschichtslinie, die dadurch entstand, dass der schriftstellerische Eifer des Lucas, über die herkömmliche ἀρχή (vgl. Mr. 1, 1) hinausgehend, den Gang der Ereignisse ab ovo erforscht und bis auf die Geburtsverhältnisse des Täufers zurückgegangen ist. Denn ἄνωθεν ist jedenfalls umfassender gedacht, als das, aus A Mr. 1, 1 zu erklärende, ἀπ᾽ ἀρχῆς. Auch auf rein exegetischem Wege werden wir daher die, aus sachlichen Gründen ohnehin

1) Vgl. Köstlin (Evangelien, S. 56. 132), Meyer (Zu Marcus und Lucas, S. 226 ff.), Bleek (Synopsis, I, S. 26 ff.)

feststehende, Differenz zwischen der Vorgeschichte und der Hauptmasse in Bezug auf historische Zuverlässigkeit des Berichtes anzuerkennen haben.

2) Die Worte καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν liessen bisher immer auf eine Duplicität der Hauptquellen schliessen, von denen die παράδοσις der Augenzeugen als die primitive, die διήγησις der πολλοί als die secundäre geltend gemacht wird. »Nach dem Proömium scheint mithin der Verfasser sowohl schriftliche, als mündliche Quellen benutzt zu haben, er ist ein Geschichtschreiber, der Literatur und Tradition zu vereinigen und auf diesem Wege ein nach allen Seiten vollkommenes, ebenso vollständiges, als getreues Bild der evangelischen Geschichte zu geben beabsichtigt.«[1]

Sicher ist auf jeden Fall, dass die πολλοί so gut, wie Lucas selbst, Schriftsteller waren; denn der Versuch, das ἀνατάξασθαι διήγησιν von einer, auf die mündliche Tradition gerichteten, ordnenden Thätigkeit zu fassen,[2] scheitert schon daran, dass nicht γράψαι, sondern καθεξῆς γράψαι den Gegensatz zu ἐπεχείρησαν bildet, wie denn Lucas sich offenbar mit κἀμοί als ein schreibendes Subject anderen schreibenden Subjecten gleichstellen will. Dass aber wenigstens die αὐτόπται und ὑπηρέται τοῦ λόγου nothwendiger Weise keine Schriftsteller, und ihr παραδοῦναι nothwendig und ausschliesslich ein mündliches gewesen sein müsste, das ist damit auch nicht gesagt.[3] Denn weit entfernt, schriftliche Quellen von mündlichen zu unterscheiden, unterscheidet der Prolog des Lucas nicht einmal Quellen von Quellen, sondern er setzt einen ganz anders gestalteten Gegensatz, welcher stattfindet zwischen der Thätigkeit der überliefernden und derjenigen der zusammenstellenden Subjecte; jene sind im Grunde allein mit Quellen zu vergleichen, diese mit Künstlern, welche die Quellen leiten und fassen.[4] Es unterscheiden sich somit die Subjecte von παρέδοσαν und die πολλοί nicht von einander nach den Kategorien des Mündlichen und Schriftlichen, sondern nach denen der primären und der secundären Autorität. Die secundäre Autorität wird repräsentirt durch die, nach Quellen arbeitenden, Schriftsteller, denen auch Lucas sich anschliesst; daraus folgt aber nicht, dass die Subjecte von παρέδοσαν keine Schriftsteller, sondern nur eben Dies, dass sie keine nach Quellen arbeitende waren. Also z. B. die Quelle A war für Lucas eine, auf unmittelbarer apostolischer παράδοσις beruhende, erstmalige ἀνάταξις der, die evangelische Geschichte constituirenden, πράγματα; sie gehört insofern nach ihrer Unterlage in die

1) Köstlin, S. 134. — 2) Paulus: Conservatorium, I, S. 168 f. — 3) Gfrörer: Urchristenthum, II, 1, S. 60. 64 f. — 4) Lekebusch: Apostelgeschichte, S. 31 f.

Kategorie der παράδοσις, nur nach ihrer Form war sie das erste Glied der διηγήσεις. Schwerlich kann diese Quelle selbst von einem Apostel herrühren, weil sonst der gesetzte Unterschied zwischen den Subjecten der Ueberlieferung und denen der Aufzeichnung verwischt worden wäre;[1] nur wenn αὐτόπται nicht nothwendig dasselbe Subject mit ὑπηρέται τοῦ λόγου bezeichnen sollte, könnte A wenigstens auf einen ὑπηρέτης, *A* dagegen auf den αὐτόπτης zurückgeführt werden. Auf jeden Fall musste die letztere Quelle, wenn von einem Apostel herrührend, um so mehr unter die Rubrik der παράδοσις fallen, als sie jedenfalls nicht gebracht werden kann unter die zweite Kategorie, unter die der διηγήσεις τῶν πραγμάτων.[2] Dass nun aber überhaupt πολλοί namhaft gemacht werden, welche auf Grund der παράδοσις eine ἀνάταξις versucht haben, beweist, dass Lucas auch andere Schriften gekannt hat, die auf denselben Quellen, die ihm zu Gebote standen, beruhten.[3] Mit diesen Schriften der πολλοί setzt er aber, wie aus dem ἡμῖν und κἀμοί hervorgeht, sich selbst in gleiche Linie, da auch er die ersten Quellen, so gut wie die πολλοί, in ursprünglicher Gestalt vor sich hatte,[4] und nichts steht der Annahme im Wege, dass Lucas unter dem allgemeinern Ausdruck παράδοσις, wie die schriftlichen Denkmäler der Apostel, so auch die, von den Aposteln ausgegangene, mündliche Tradition versteht, von der er daher auch sich ebenso, wie seinen Concurrenten, unmittelbare Kenntniss zuschreibt. Nur diese — sei es schriftliche, sei es mündliche — Tradition ist also für ihn Quelle.[5]

3) Da der Ausdruck ἐπεχείρησαν blos aus dem Bewusstsein um die Schwierigkeit der Sache geflossen ist, kann derselbe an sich nicht gerade einen Tadel[6] einschliessen, dient vielmehr blos einer objectiven Darstellung des thatsächlich Bestehenden. Wenn aber, wie ausdrücklich zugestanden wird, die schon vorhandenen Darstellungen sich an die Ueberlieferungen der Augenzeugen hielten, so konnte ihnen ἀσφάλεια überhaupt nicht abgesprochen werden,[7] und man hätte daher an werthlose apokryphische oder häretische Machwerke gar nicht denken sollen.[8] Eher könnte man versucht sein, sich die vorgefundenen Schriften als einzelne, kleinere Aufsätze vorzustellen.[9] Aber nicht »Diege-

1) Wilke (S. 112), Zeller (Apostelgeschichte, S. 466). — 2) Köstlin, S. 56. — 3) Gfrörer: Urchristenthum, II, 1, S. 52 ff. — 4) Gfrörer: A. a. O. S. 59. — 5) Gfrörer: Urchristenthum, II, 1, S. 60. 64 f. — 6) So nach patristischem Vorgang Kühnöl, Köstlin, Ebrard, Lekebusch: Apostelgeschichte, S. 31. — 7) Wilke, S. 116 ff. — 8) Aberle (Theol. Quartalschrift 1855, S. 173 f.) denkt sogar an feindselige, nicht christliche Bücher. Aber selbst das Hebräerevangelium und Petrusevangelium (Köstlin, S. 136) gehören nicht hierher, weil sie, wie die apokryphische Literatur überhaupt, damals gar nicht vorhanden waren. — 9) So Ebrard: Kritik, Ausg. 2. S. 806.

sen« haben, dem Wortlaut zufolge, die Vorgänger des Lucas entworfen, sondern eine διήγησις gaben sie, auf welchen Singular zwar Niemand mehr ein Gewicht legen wird, wie Paulus that,[1] als ob nur eine und dieselbe Erzählung durch die Mühwaltung Vieler zusammengetragen worden sei, wohl aber geht daraus hervor, dass die Schriften der früheren Darsteller, wenigstens ihrer Mehrzahl nach, das Ganze der πεπληροφορημένα πράγματα umfassten, mithin Evangelien waren, wie das des Lucas selbst,[2] der darum sein eigenes Unternehmen auch ganz in dieselbe Kategorie setzt (ἔδοξε κἀμοί) mit den Vorgängern.[3] Es haben dem Lucas also Evangelien vorgelegen, deren ἀσφάλεια an sich nicht beanstandet, wohl aber, wo es auf Entwerfung eines Totalbildes für auswärtige Heidenchristen ankam, in Bezug auf Vollständigkeit (πᾶσι), Genauigkeit (ἀκριβῶς), Ordnung (καθεξῆς) gesteigert und vervollständigt werden konnte. Lucas erachtete somit allerdings »für seinen besonderen Zweck keine jener Vorarbeiten für ausreichend.«[4] Von vornherein ist daher wahrscheinlich, dass er Arbeiten, mit denen seine eigene concurriren sollte, auch gar nicht als Quellen ansah, d. h. gar nicht bei Abfassung eines Buches benutzte, für welches ihm ja die ersten und eigentlichen Quellen selbst zu Gebote standen, so gut wie jenen.

4) Hug[5] hat daher die beiden ersten Synoptiker als in erster Linie unter den πολλοί begriffen betrachtet; und Köstlin modificirt Dies dahin, dass er sich unter dem zweiten derselben »den älteren Marcus« denkt.[6] Dass nun Dieser, d. h. A. in der That die allgemeinste Grundlage unseres Lucas bildet, ist ein unbestreitbares Resultat unserer ganzen Untersuchung. Aber eben desshalb gehörte A als Urmarcus für Lucas auch in die Reihe seiner eigentlichen Quellen, und nur in der Form unseres zweiten Evangeliums in die Reihe der πολλοί. Im Gegensatz zu Marcus, den Lucas besonders was Redestoff betrifft so ungemein überbietet, ist daher die vermehrte ἀσφάλεια des dritten Evangeliums in quantitativer Beziehung aufzufassen. Marcus war ihm nicht reich und vollständig genug; er hatte nur eine einzige Quelle benutzt. Die qualitative Seite des Gegensatzes aber könnte allerdings unseren Matthäus betreffen, wie Köstlin nachgewiesen hat.[7] Wenn Matthäus so viele Facta, z. B. die Wunderthaten nur kurz und summarisch erzählt, so viele Reden und Aussprüche Jesu der Sachordnung zu lieb wider die geschichtliche Reihenfolge und darum auch ohne richtige Angabe der Situationen und Motive an einander reiht, wenn er bei Haupt-

1) Conservatorium, I, S. 169. — 2) Köstlin, S. 136. — 3) Bleek: Einleitung, II, S. 264. — 4) Meyer: Commentar zu Marcus und Lucas, S. 217. 227. — 5) Einleitung, II, S. 105 ff. 132. — 6) S. 139. — 7) S. 136 ff.

punkten der evangelischen Geschichte chronologische Bestimmungen vermissen lässt, wenn er nichts weniger, als genetisch erzählt, z. B. den Täufer ganz abrupt in die Geschichte einführt und die Erwählung der Apostel schon in der Bergrede als geschehen voraussetzt: so bildet Lucas in allen diesen Beziehungen allerdings den entschiedensten Gegensatz, indem er schon in der Vorgeschichte möglichste Reichhaltigkeit erstrebt, sehr specielle chronologische (2, 1. 2. 3, 1. 2) und geographische (4, 31. 8, 26. 9, 10) Notizen gibt, die Keiner der Andern hat, indem er ferner in genetisch continuirlicher Reihenfolge erzählt, neu auftretende Personen, wie den Täufer, genau beleuchtet, die Auswahl der Jünger der, an sie gerichteten, Eröffnungsrede vorangehen lässt, an die Stelle summarischer Berichte möglichst viel detaillirte Darstellungen treten lässt, die Reden, die Matthäus um des Inhalts willen zusammenstellt, nach der Differenz der Zeit, des Ortes, der Gelegenheit auseinanderrückt und auch in grösseren didaktischen Abschnitten durch ein ἔλεγεν δέ, εἶπεν δέ — besonders in der grossen Einschaltung — Einschnitte anbringt, indem er überhaupt von jeder Classe von Handlungen und Reden Jesu so viele einzelne Beispiele erzählt, als nur immer nöthig sind, um von den verschiedenen Seiten seiner Wirksamkeit eine vollständige und charakteristische Anschauung zu ermöglichen. Eine solche, bei Lucas aus dem Interesse für das Einzelne, der ἀκριβεία, entsprungene Isolirung der Handlungen und fragmentarische Zerstückelung der Reden, wäre, wie durch die Natur der Quellen hervorgerufen, so auch im Gegensatz zu einem Evangelium, welches das Einzelne nicht markirt hervorhob, sondern zu grösseren Gruppen zusammen- und dem Ganzen unterordnete, ins Werk gesetzt worden.

5) Indem wir, was die dogmatische Tendenz des Prologs betrifft, auf §. 25 verweisen, machen wir nur noch darauf aufmerksam, wie unser letztes Resultat, wornach Lucas von der Existenz der beiden andern Synoptiker gewusst hat, durchaus keinen Widerspruch enthält gegen das Resultat von §. 11, wornach Lucas zwar die Quellen A und *Λ*, nicht aber die darauf gepfropften beiden ersten Evangelien bei Abfassung seines Buches benutzt hat. Nicht dass Lc. die πολλοί ausgeschrieben, sagt der Prolog, sondern dass er, durch ihren Vorgang aufgefordert, dieselben Studien gemacht, wie sie, dieselben Quellen verarbeitet habe, wie sie. Zwar meint Gfrörer, wenn Lucas es auch nicht ausdrücklich sage, so verstehe es sich doch von selbst, dass er die Versuche der Vielen benutzt habe. »Denn der Geschichtsschreiber ist ein Thor, welcher Arbeiten von Vorgängern unberücksichtigt lässt.«[1] So urtheilt der Genannte freilich im Sinne und nach der Praxis des XIX. Jahr-

1) Urchristenthum, II, 1, S. 60.

hunderts und seiner »Bücherfabriken« (vgl. das oben S. 46 angeführte Urtheil Schleiermachers); unser dritter Evangelist aber wusste nicht blos, dass er, wenn im Besitz der Quellen A und *Λ*, so auch im Besitz der geschichtlichen Substanz von Matthäus und Marcus war, sondern es folgt auch, wenn man sich in jene Verhältnisse nur ein wenig hineinzudenken vermag, daraus, dass Lucas in Rom unsern Marcus und vielleicht in Palästina unsern Matthäus gesehen haben mag, noch gar nicht, dass er auch im Stande gewesen, diese Bücher sich zu kaufen oder abzuschreiben. Genug, dass er wenigstens der Quellen mächtig geworden war. Wer aber in diesem Falle doch wenigstens einen gedächtnissmässigen Einfluss des Matthäus auf Lucas in der Art des frühern De Wette[1] glaubt annehmen zu müssen, der mag sich die Uebereinstimmung zwischen Beiden gegen Marcus in der Darstellung des Aehrenausraufens, in der Verbindung der Geschichte von der Belzebulsklage mit dem Zeichen des Jonas, die Vergrösserung des Wunders mit dem Kinde des Jairus und etwa auch die ausführlichere Vorerzählung vom Täufer Johannes auf diesem Wege erklären; da aber diese Erscheinungen, wie gezeigt, auch anderswie ihre volle Begründung finden können, so ist die in Rede stehende Annahme überflüssig, mithin wissenschaftlich zu verwerfen.

§. 15. Das Zeugniss des Papias.

Eine glänzende Probe für die Richtigkeit unserer Untersuchungen in §. 10 liefert das sogenannte Zeugniss des Papias, insofern es das Vorhandensein der Spruchsammlung, auf welche uns bereits der exegetische Augenschein geführt hat, nun auch historisch nachweisbar werden lässt.[2] Also weil einerseits die kirchliche Ueberlieferung, sowohl was den Matthäus, als den Marcus betrifft, auf dieses allerälteste Zeugniss zurückgeht, ferner weil man andererseits über die Quellen unseres ersten Evangeliums und über sein Verhältniss zum zweiten öfters in jenem Berichte des Papias ein entscheidendes Datum hat finden wollen, müssen wir uns an dieser Stelle unserer Untersuchung über dasselbe aussprechen.[3]

Papias,[4] der Sage nach erst unter M. Aurel gestorben, war in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts Bischof von Hierapolis, nach Irenäus[5] ein Schüler des Johannes. Unter diesem versteht zwar Irenäus offenbar den Apostel, Eusebius aber ist der Meinung, Pa-

1) Einleitung, II, 1826, S. 158. — 2) Tobler, S. 8 f. — 3) Die Stelle über Papias ist Eusebius: Kirchengeschichte 3, 39. — 4) Vgl. Steitz in Herzog's Encyklopädie, XI, S. 78 ff. — 5) 5, 33.

pias versichere selbst, den Apostel weder gesehen, noch gehört, sondern seine Berichte erhalten zu haben *παρὰ τῶν ἐκείνοις γνωρίμων*. Es scheint allerdings, dass der Presbyter Johannes oder sonst ein Presbyter des apostolischen Zeitalters[1] zu seinen unmittelbaren Gewährsmännern gehörte,[2] wiewohl der Verkehr des Papias mit apostolischen Männern überhaupt nur in seiner frühesten Jugend statt gehabt haben kann, wesshalb er in seinem Werke eine Zusammenstellung dessen verspricht, was er *ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς* gelernt und behalten habe.[3] Er beschäftigte sich nämlich viel mit Nachrichten über das Leben, die Thaten und Reden Jesu; und wenn er, sie kennen zu lernen, mehr Werth auf mündliche, als auf schriftliche Ueberlieferung legte,[4] so geschah Dies, weil diese ihm auf manche Fragen keine Antwort zu geben, überhaupt auf die Zeitbedürfnisse minder einzugehen schien, als jene. Nur aus diesen Gründen, nicht etwa weil er den ihm bekannten Werken keine durchgängige Glaubwürdigkeit zugeschrieben hätte, stellte er in seinen bekannten, bis auf wenige Reste verloren gegangenen, fünf Büchern, betitelt *λογίων κυριακῶν ἐξήγησις*, die ihm bekannt gewordenen Aussprüche des Herrn zusammen, indem er sie zugleich mit Deutungen und Erklärungen versah. Obwohl er aber die mündliche Tradition vorzieht, macht er doch in dem, von Euseb mitgetheilten, Fragmente zwei schriftliche Quellen namhaft, die Euseb wenigstens so einführt, dass wir glauben, über Matthäus des Papias eigene Ansicht (*περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτα εἴρηται*), über Marcus hingegen eine, ihm durch den besagten Presbyter zugekommene, Nachricht zu vernehmen.[5] An sich freilich ist es wahrscheinlich, dass Papias das Eine, wie das Andere von demselben Presbyter gehört hat, den wir überhaupt als seinen Gewährsmann in diesen Dingen betrachten können;[6] wenn auch andererseits ebenso wahrscheinlich ist, dass nicht Alles, was Papias von Marcus sagt, auf den Presbyter zurückzuführen ist, da das Ganze, von *οὐ μέντοι τάξει*, oder wenigstens von *οὔτε γὰρ ἤκουσε* an, den Eindruck einer gelehrten Reflexion macht, und Papias selbst mit *ὡς ἔφην* sich auf eine frühere Stelle seines Buches zu beziehen scheint.[7]

Uebrigens weiss er vom Apostel Matthäus zu berichten, derselbe habe Aussprüche des Herrn in hebräischer Sprache zusammengestellt, die dann Jeder nach Vermögen deutete,[8] von Marcus, er habe als

1) Hilgenfeld: Marcusevangelium, S. 109 f. — 2) Delitzsch: Entstehung, S. 8. — 3) Bleek: Einleitung, II, S. 92. — 4) Baur: Evangelien, S. 537 f. Marcusevangelium, S. 131 f. — 5) Meyer: Zu Matthäus, S. 4. — 6) Sieffert, Delitzsch: Zeitschrift für luther. Theologie, 1850, S. 459. — 7) Tholuck (Glaubwürdigkeit, Ausg. 1. S. 243), Bleek (Einleitung, S. 115). — 8) *Τὰ λόγια συνετάξατο*, oder, wie z. B. Schwegler liest, *συνεγράψατο*. In anderer Beziehung ist das Zeugniss des Papias über Matthäus erörtert §. 18.

Dollmetscher des Petrus sorgfältig aufgezeichnet, was ihm im Gedächtniss geblieben war, jedoch nicht in der Ordnung, wie es vom Herrn geredet oder gethan war; denn Petrus habe seinen Unterricht nach dem Bedürfnisse eingerichtet und keine Ordnung beabsichtigt, wesshalb auch Marcus, indem er seinen Reminiscenzen folgte, nicht eigentlich einen Fehler begangen habe; nur darauf sei seine Vorsorge gerichtet gewesen, nichts zu übergehen und nichts zu alteriren.[1]

Dieses Zeugniss des Papias ist nun freilich ein viel umstrittenes Datum, seitdem Schleiermacher[2] den eigenthümlichen Ausdruck, womit Papias das Werk des Matthäus bezeichnete, in einer Weise urgirt hat, in Folge deren der Inhalt dieses Werkes sich auf Redeaussprüche des Herrn (effata Domini = *λόγια κυριακά*) beschränkt haben würde. Eine Anzahl solcher Worte würde dann Matthäus zusammengeordnet und gestellt haben (*συνετάξατο*). Der Unterschied dieser Schrift von dem Werke des Papias würde dann hauptsächlich darin bestanden haben, dass der Letztere von der *σύνταξις* eine *ἐξήγησις* geliefert, d. h. wohl unter Anderem auch über die disponirte Sammlung des Matthäus einen Commentar geschrieben hätte, in welchem die einzelnen *λόγια* erläutert, mit einem geschichtlichen Hintergrund versehen worden wären u. s. f. Trotz des grossen Beifalls, welchen diese Ansicht fand,[3] trat doch unmittelbar nach ihrer Veröffentlichung Widerspruch dagegen ein: der Gesammtinhalt der evangelischen Geschichte sei a potiori mit dem Ausdrucke *λόγια* bezeichnet; Papias nenne unseren Matthäus so, weil darin die Reden, worauf er das Hauptgewicht legte, hervortraten.[4]

1) *Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα· οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ· ὕστερον δὲ ὡς ἔφην Πέτρῳ ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων* (Andere *λογίων*)· *ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν· ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς. Ταῦτα μὲν οὖν ἱστόρηται τῷ Παπίᾳ περὶ τοῦ Μάρκου.* — 2) Studien und Kritiken, 1832, S. 735 ff. Einleitung, S. 240 ff. — 3) Schneckenburger (Ursprung u. s. f. S. 160), Lachmann (Studien und Kritiken, 1835, S. 577 ff.), Credner (Einleitung, S. 91. 203. 752), Weisse (Evangelische Geschichte, I, 29 f., Evangelienfrage, S. 78), Wieseler (Chronol. Synopse, S. 304 f.), Baumgarten-Crusius (Commentar über Matthäus, 1844, S. 26 f.), Ewald (Jahrbücher, II, S. 201 f.), Köstlin (Evangelien, S. 46 ff.), Reuss (Geschichte u. s. f. 1860, S. 171), Meyer (Commentar zum Matthäus, S. 11), Weiss (S. 88 ff.). — 4) Lücke (Studien und Kritiken, 1833, S. 499—503), Kern (Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1834, 2, S. 8 ff.), Fromann (Studien und Kritiken, 1840, S. 912 ff.), De Wette (Einleitung, II, S. 197), Harless (Lucubrationes, S. 4 ff.), Ebrard (Kritik der evangel. Geschichte, 1850, S. 767 f.), Baur (Evangelien, S. 580 ff.), Kuhn (Leben Jesu, I, S. 18), Delitzsch (Neue Untersuchungen, S. 10), Guericke (Einleitung, 1854, S. 111), Thiersch

Wir hören die geltend gemachten Gründe ab:

1) *Λόγιον* steht nach allgemeinem, griechischem, wie hellenistischem Sprachgebrauch nicht für Ausspruch überhaupt, sondern in Bezug auf göttliche Aussprüche; wie auch die Kirchenväter darunter den ganzen, auch den historischen, Inhalt der h. Schrift verstehen. Aber zu Zeiten des Papias gab es ja noch keine neutestamentliche heilige Schrift. Wenn Papias die Vorstellung der Inspiration bereits auf die namhaft gemachten Schriftstücke übertragen hätte, so würde er sie zu allerletzt für unzulänglich gehalten haben.[1] Eher könnte er den Inhalt des Evangeliums als *λόγια κυριακά* bezeichnen wollen (vgl. Hebr. 5, 12: *τὰ λόγια τοῦ θεοῦ*). Darum verstanden Andere unter den *λόγια* mündliche Ueberlieferungen von Jesus. Aber wie konnte der Apostel Matthäus als Autopte sich ein Geschäft daraus machen, den Inhalt der mündlichen Tradition zu sammeln und zusammenzustellen? Vielmehr ist es das Wort, womit sich zunächst der Begriff der Autorität verbindet (effatum, oraculum); die Reden, Befehle, Sentenzen, Lehren, Weissagungen Jesu machten den ersten Inhalt der apostolischen Ueberlieferung aus; Erzählungen konnten erst dann *λόγια* heissen, als sie, weil in kanonischer Schrift stehend, selbst wieder als effata Spiritus sancti erschienen, d. h. erst lange nach Papias.

2) Hilgenfeld erklärt das Zeugniss über Matthäus aus dem über Marcus. Dieser soll aufgeschrieben haben *οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα*; aber Papias, dem es vor Allem auf die Reden Christi ankommt, sehe doch sogleich über die *πραχθέντα* hinweg, indem er fortfährt *ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων* (oder vielmehr *λόγων*), der Gegensatz bestehe also nicht zwischen den *λόγια* des ersten und den Reden und Thaten des zweiten Evangelisten, sondern blos in dem Mangel an Anordnung, den Papias bei dem Letzteren habe finden wollen. Dass, dem Marcus gegenüber, Matthäus als eine *σύνταξις τῶν λογίων* bezeichnet wird, komme einfach daher, dass die Reden seinen wesentlichen Inhalt bilden. Aber ebenso gut könnte auch der Contrast im Zeugnisse des Papias ein doppelter sein, so dass im Gegensatze zu blosen Redestücken ein vollständiges Evangelium, wie unser Marcus, als *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα* enthaltend bezeichnet wäre.

3) Auch Papias habe die *λόγια* beschrieben; in seinem Werke standen aber nach Oekumenius und Theophylakt auch manche

(Standpunkt der Kritik, S. 186 ff.), Bleek (Einleitung, II, S. 93 f.), Hilgenfeld (Evangelien, S. 110 ff. 119 ff. Theologische Jahrbücher, 1857, S. 397 f. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1859, S. 262 ff. 1861, S. 195 f. 1862, S. 9). —
1) Credner, Beiträge, I, S. 24.

Erzählungen, z. B. über Judas Ischarioth's Ende. Dafür war das Werk des Papias auch keine σύνταξις, sondern eine ἐξήγησις λογίων κυριακῶν. Erklären aber kann man — und zwar eben durch hinzugefügte Geschichte — eher Worte, als Wunder.

Ist Dem aber so, so spricht, wie schon Anabaptisten zur Reformationszeit einsahen,[1] das Zeugniss des Papias von einer Schrift, die wir nicht mehr haben. Ob und wie diese Schrift im Verhältniss steht zu unserem Matthäus, muss erst anderswie untersucht werden. Da wir aber, von ganz anderen Gesichtspunkten ausgehend, in §. 10 bereits eine Redesammlung unter den Quellen unserer Synoptiker gefunden haben, so wird nichts im Wege stehen, beide zusammentreffende Resultate zu identificiren und das, von Papias erwähnte, Apostelwerk zu unserm Matthäus genau in dasselbe Verhältniss zu setzen, wie die Quelle *Λ*.

Dass ein Apostel, wie Matthäus, das §. 10 beschriebene Werk verfasst habe, ist nun in der That die allernatürlichste Annahme von der Welt. In welch einem Vortheil befinden wir uns doch gegen Köstlin, der in diese apostolische Redesammlung die ausgearbeiteten Compositionen des ersten Evangeliums ohne Weiteres hereinverlegt, daher sich genöthigt sieht, zuzugeben, dass ein Apostel sich wohl eine so freie Redaction der Reden des Meisters, eine Anordnung derselben nach Zahlenverhältnissen, grosse Versetzungen, Umstellungen und dergleichen erlauben konnte![2] Dies Alles fällt für uns hinweg, nachdem wir erwiesen haben, dass die Quelle *Λ* die Reden vielmehr in der allerprimitivsten Form wiedergibt, die sich denken lässt. Dazu kommt noch der merkwürdige Umstand, dass *Λ* sich mit keiner einzigen von denjenigen Reden berührt, die in A vor die Berufung des Matthäus und der Apostel fallen, wie die Quelle überhaupt mehr immer aus der späteren Zeit, da Jesus schon öffentlicher als Messias auftrat, Denkwürdigkeiten darbietet.

Aber auch in Hinsicht auf Marcus ist die Brauchbarkeit des Papiaszeugnisses angefochten worden von Feilmoser,[3] Schleiermacher,[4] Strauss,[5] De Wette,[6] Gfrörer,[7] Baur,[8] Schwegler,[9] Köstlin.[10] Denn nach Papias hätte Marcus blos gelegentliche, für das praktische Bedürfniss berechnete, Aeusserungen des Petrus aufgezeichnet, jedoch ohne Zusammenhang. Und zwar ist ein Mangel an Zeitordnung gemeint, wie daraus erhellt, dass diese Ordnungslosigkeit aus den angegebenen praktischen Zwecken der Lehrvorträge des Apo-

1) Sixtus Senensis: Bibl. VII, 2. S. 924. — 2) S. 56. — 3) Einleitung, 2. Ausg., S. 103 f. — 4) Studien und Kritiken, 1832, S. 758 ff. — 5) Leben Jesu, I, S. 66 f. — 6) Einleitung, II, S. 205 f. — 7) Urchristenthum, II, 1, S. 13 ff. — 8) Evangelien, S. 536 ff. — 9) Nachapostolisches Zeitalter, I, S. 457—461. — 10) S. 99 ff. 102 f. 359 f.

stels abgeleitet wird. Nun hat aber gerade das zweite Evangelium unter allen Synoptikern allein einen tüchtigen inneren Zusammenhang. In diesem Falle hätte also Papias entweder unsere Evangelien gekannt, aber aus Unvorsichtigkeit eine, auf ganz andere Schriften sich beziehende, Tradition darauf angewandt; oder wahrscheinlicher: er hätte lauter für uns unerreichbare Schriften vor Augen gehabt; sein Zeugniss würde für unsere Synoptiker gar nicht in Betracht kommen; die Kirchenväter hätten dasselbe vielmehr auf Schriften bezogen, die höchstens, wie unsere ersten Evangelien, in irgend einem Verhältnisse der Abhängigkeit von den Büchern des Papias stehen mochten. So erblickte schon Schleiermacher im zweiten Werke, dessen Papias erwähnt, ganz ebenso eine Quellenschrift unseres Marcus, wie er im ersten eine solche für unseren Matthäus aufgewiesen hatte. Er sah darin eine jener Gelegenheitsschriften, wie er sie in Masse den zusammenhängenden Evangelien vorangehen lassen wollte. Nach Baur soll das bei Papias genannte Werk nach Art der clementinischen Homilien zu denken sein; dabei würde sehr auffallen, dass Papias so ganz heterogene Schriften zusammenstellte. Es rieth daher Köstlin auf ein zusammenhangsloses, vorzugsweise abgerissene Redestücke Jesu enthaltendes, Petrusevangelium; nach Ewald und Hilgenfeld hat der Marcus des Papias wenigstens einen weiteren Umfang gehabt, als unser Marcus. Im letzteren Falle nun wird man sich, da der längere Marcus, so gut, als der kürzere, durch Ordnung sich auszeichnete, ebenfalls vor Allem mit dem *οὐ μέντοι τάξει* auseinanderzusetzen haben.

Mit Recht haben diesen Ausdruck Weisse[1] und Bleek[2] aus dem subjectiven Maassstabe des Papias erklärt. Offenbar verglich Papias seinen Marcus mit einem anderen Evangelium von abweichender Anordnung, das er aber als chronologisch genauer zu betrachten gewohnt war. Dass im Marcus Ordnung und Zeitfolge maassgebend seien, hat sich ja erst in neuerer Zeit in Folge von sehr eindringenden Einzelforschungen herausgestellt. Solche dürfen wir aber bei Papias nicht erwarten. Ob er sich dann aber seine Begriffe von Ordnung in der evangelischen Geschichte nach Matthäus,[3] oder vielmehr nach dem vierten Evangelium[4] gebildet habe, oder ob er an sein eigenes systematisch angelegtes Werk, an die *ἐξηγήσεις* dachte,[5] lässt sich schwer entscheiden. Wahrscheinlicher aber ist das Erste. Dann vermisste Papias im Marcus die bekannte principielle Anordnung und Realeintheilung des ersten

1) Evangelische Geschichte, I, S. 43 f. Jenaer Literaturzeitung 1843, S. 911. — 2) Beiträge, S. 65. Einleitung, II, S. 116. — 3) Ebrard (Wissenschaftliche Kritik, 1841, S. 1004), Hilgenfeld (Marcusevangelium, S. 112. Evangelien, S. 148), Weiss (S. 672 f.), Bleek (Einleitung, S. 116). — 4) Ewald: Jahrbücher II, S. 206. — 5) Weisse: Evangelienfrage, S. 91.

Evangelisten, dessen er aber, weil er ihn für keine unmittelbare Quelle hielt, nicht neben den *λόγια* und dem Petrusberichte besondere Erwähnung thut. So macht ja auch, oberflächlich angesehen, Matthäus bis auf den heutigen Tag noch vielmehr den Eindruck des Ordnungsmässigen. Dazu kommt, dass auch Lucas, der A vor sich hatte, geglaubt hat, seine Vorgänger auch in Bezug auf die, von ihnen verabsäumte, Zeitordnung corrigiren zu müssen; wie kann man es dann noch irgend auffallend finden, wenn auch Papias oder der Presbyter Johannes kein Auge hatte für den Vorzug, der dem Marcus gerade in dieser Beziehung eignet? [1]

Ist Dem aber so, so brauchen wir nicht dem Zeugnisse des Papias Gewalt anzuthun, wie Dies geschieht von Thiersch [2] und von Meyer, der den Papias mit dem *ἔνια* seinen Vorwurf blos auf einige Partien des Marcus beschränken lässt. Auch er bezieht daher das erste *ἔγραψεν* auf das Niederschreiben nach dem Hören der Vorträge des Petrus, das zweite *γράψας* auf die Abfassung des Ganzen. [3] Dagegen aber spricht sowohl die Uebereinstimmung der Ausdrücke (*οὕτως γράψας* — *ἀκριβῶς ἔγραψεν* und *ὡς ἀπεμνημόνευσεν* — *ὅσα ἐμνημόνευσεν*), welche beweisen, dass von demselben Factum die Rede ist, als auch der Anschluss des letzten Theils der Rede an den früheren mit *ὥστε*, also der Pragmatismus der Stelle. Gerade von Petrus wird gesagt, dass er eine Ordnung nicht beabsichtigte. Woher hätte sie bei Marcus kommen sollen, wenn doch die fragmentarischen Vorträge des Petrus seine einzige Quelle bildeten?

Die Charakteristik bezeichnet also unser zweites Evangelium in seiner Eigenthümlichkeit gegenüber den *λόγια* ganz treffend. Nur so bestimmt und detaillirt lautet das Zeugniss des Papias nicht, dass jetzt schon daraus geschlossen werden könnte, ob dasselbe unsere jetzige Gestalt des Marcus oder seine Quelle im Auge habe. Die Entscheidung hierüber wird §. 21 zu geben sein, wenn das Verhältniss zu Petrus erörtert ist.

§. 16. Die Doubletten.

Es gehört mit zu den feinsinnigsten Entdeckungen Weisse's, wenn er zuerst auf gewisse, von ihm als »Doubletten« bezeichnete,

1) Weisse: Evangelienfrage, S. 145. — 2) Er bezieht (Versuch, S. 178 ff.) den ersten Theil des Zeugnisses auf anfängliche aphoristische Aufzeichnungen (*ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει*), den zweiten Theil aber, von *ἑνὸς γὰρ ἐποίησατο* an, auf unser jetziges zweites Evangelium. Dabei wird das *ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος*, zwar mit Fritzsche (Prolog., in Marcus, S. 26 ff.), aber gegen den Sinn des Papias, eben auf diese aphoristisch aufzeichnende Thätigkeit bezogen. Was aber *ἑρμηνευτής* ist, hat Bleek gezeigt (Studien und Krit. 1836, S. 1064. Beiträge, S. 171 ff.). — 3) Zu Matthäus, S. 35 f. Zu Marcus und Lucas, S. 3 f.

Erscheinungen aufmerksam gemacht und daraus Schlüsse auf die Entstehungsweise der Synoptiker gezogen hat.[1] Seither haben Hilgenfeld und Volkmar dieselbe Erscheinung in ihren Interessen auszubeuten gesucht, jener, um seine Theorie von einer späteren Bearbeitung der Grundschrift,[2] dieser, um die doppelte Abhängigkeit des Matthäus von Marcus und Lucas zu beweisen.[3] Allerdings ist es auffallend genug, dass wir solchen, mit einem Doppelgänger versehenen, Fragmenten nur im ersten und im dritten Evangelium begegnen, so dass wir von vornherein auf die Annahme geführt werden, es möchten die Verfasser jener Evangelien in allen den Fällen, wo entweder sie Beide, oder wo Einer von ihnen einen Ausspruch des Herrn zu zwei verschiedenen malen in zwei verschiedenen Zusammenhängen berichten, solchen Ausspruch auch doppelt vorgefunden haben, das einemal in A, das anderemal in Λ oder in einer weitern, nur von einem einzigen der genannten Evangelisten benutzten, Quelle. Ehe wir jedoch auf die, von Weisse betonten, evangelischen Apophthegmen eingehen, die sowohl bei Matthäus, als bei Lucas doppelt vorkommen, mag an diesem Orte des weiteren Umstandes Erwähnung gethan werden, dass, wenigstens in einem nachweisbaren Fall, Matthäus auch ein Erzählungsstück doppelt gegeben hat, veranlasst durch seine verschiedenartigen Quellen. Es wird nämlich das Motiv zur Apologie Jesu wider die Belzebulgenossenschaft, verschmolzen zugleich mit dem zur Rede vom Zeichen des Jonas Mt. 12, 22—24. 38 in einer Weise referirt, die jedenfalls durch Λ beeinflusst ist, während das erstere Motiv Mt. 9, 32—34 = Lc. 11, 14. 15, das andere Mt. 16, 1. 4 = Mr. 8, 11. 12 aus A wieder gebracht wird. Auch muss, wo von Verdoppelungen die Rede ist, hier noch der Fälle Erwähnung geschehen, wo Matthäus die auftretenden Personen von A selbst verdoppelt, aber nicht etwa, weil ausser A auch die andere Quelle ihrer Erwähnung thäte, sondern weil er dadurch der Quelle A selbst, aus deren Zusammenhang er regelmässig zuvor eine ähnliche Geschichte ausgelassen hat, eine Art von Genugthuung leistet. Wilke's Scharfsinn ist diesem eigenthümlichen Verhältnisse auf die Spur gekommen,[4] und selbst Ebrard kann nicht umhin, dieses Motiv anzuerkennen bei der Verdoppelung der Gadarenischen Besessenen (Mt. 8, 28—34).[5] Matthäus hatte nämlich die Heilung des ersten Dämonischen, dessen A Erwähnung thut (Mr. 1, 21—28), ausgelassen, bringt ihn daher jetzt nach in der Gesellschaft des zweiten. Man bemerkt die Combination noch an den Worten, die Matthäus den Besessenen in Gadara in den

1) Evangelische Geschichte, I, S. 82 f. Evangelienfrage, S. 146 ff. — 2) Theologische Jahrbücher, 1857, S. 405 ff. — 3) Religion Jesu, S. 379. — 4) Urevangelist, S. 683. — 5) Wissenschaftliche Kritik, 1841, S. 380. Vgl. auch Bleek: Synopsis, I, S. 367.

Mund legt: ἦλθες βασανίσαι vgl. Mr. 1, 24. Dieselbe Bewandtniss hat es mit den zwei Blinden vor Jericho (Mt. 20, 29—34). Dieselben haben bekanntlich der apologetischen Exegese viel Noth gemacht. Storr trennte einfach den Blinden, den Jesus beim Einzug nach Jericho heilt (Lc. 18, 35), von den zweien, die er beim Auszug aus der Stadt sehend machte (Mt. 20, 29).[1] Wieseler wollte blos je einen vor beide Thore stationiren; dann hätte Mr. 10, 46 das Ereigniss beim Einzug, Lc. 18, 35 das beim Auszug berichtet, Mt. 20, 29 beide zusammengefasst[2] und an das Ausgangsthor verlegt. Aber wie wenig ist doch bei allen diesen Versuchen dem apologetischen Interesse wirklich Genüge geleistet. Nach Storr hätte doch wenigstens Marcus, nach Wieseler Matthäus ungenau erzählt, von dem Unglaublichen gar nicht zu reden, dass in unmittelbarer Folge genau dieselbe Geschichte zwei-, resp. dreimal geschehen, von Jesus, den Blinden und den Jüngern dieselbigen Worte zwei-, resp. dreimal gesprochen worden wären. In der That aber hat Matthäus blos die Geschichte vom Blinden in Bethsaida aus A Mr. 8, 22—26 ausgelassen, verdoppelt daher den blinden Bartimäus, den Lucas aus Nachlässigkeit vor das Eingangsthor setzt. — Endlich mag hier auch noch Mt. 21, 2. 7 die Verdoppelung des Esels A Mr. 11, 2 = Lc. 19, 30 wegen Sach. 9, 9 notirt werden.

Hauptsächlich aber versteht man unter Doubletten solche, in demselben Evangelium doppelt stehende, Sentenzen, welche für die Duplicität der Quellen, aus welchen das Evangelium zusammengearbeitet ist, unwiderstehliches Zeugniss ablegen. Die Regelmässigkeit dieser Bebachtungen spricht schon genugsam gegen die faule Ausflucht älterer und neuerer Harmonistik, wornach Jesus alle diese Aussprüche zum mindesten doppelt gethan haben müsste. Nun ist an sich die Möglichlichkeit solcher Wiederholungen freilich zuzugeben. Schon Weisse führt zwei Fälle an, wo auch in A eine derartige Doublette sich befand.[3] Der erste betrifft die Wiederholung des Gedankens Mr. 9, 1 = Mt. 16, 28 = Lc. 9, 27 in ganz anderem Zusammenhange Mr. 13, 30 = Mt. 24, 34 = Lc. 21, 32. Je weniger die Form an beiden Stellen irgend welche gesuchte Uebereinstimmung beweist, desto unverfänglicher ist hier die Sache. Nicht anders verhält es sich mit dem, von Jesus bei zwei Gelegenheiten eingeschärften, Maassstabe für die Grösse des Reiches Gottes, vgl. Mr. 9, 35 = Lc. 9, 48 und Mr. 10, 43. 44 = Mt. 20, 26. 27 = Lc. 22, 26. In beiden Fällen war die Sentenz gleich angemessen. Wir können Dies auch auf einen dritten und vierten Fall anwenden, der bei unserer Vorausssetzung von der Lückenhaftigkeit

1) Evangelische Geschichte des Johannes, S. 345. — 2) Chronologische Synopse S. 332. — 3) Evangelienfrage, S. 152 ff.

des Marcus sich ergibt. Zuerst in Bezug auf das ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν, das jedenfalls in der Bergpredigt Lc. 6, 38 = Mt. 7, 2, aber auch Mr. 4, 24 steht, wiewohl an letzterer Stelle von Marcus vielleicht eingesetzt (vgl. S. 81); doch passt der, durch καὶ προστεθήσεται ὑμῖν an der zweiten Stelle verlängerte, Spruch vortrefflich in den Zusammenhang, und wird somit eine gleiche Beurtheilung auch dieser Doublette zu Theil werden, wie den beiden andern. Ebenso verhält es sich aber auch mit den nur dem Sinne nach verwandten Aussprüchen in der Bergpredigt Lc. 6, 44. 45 = Mt. 12, 34. 35 und in der Erzählung Mr. 7, 21. 22 = Mt. 15, 19. 20.

Dies sind nun aber die einzigen Doubletten in A. In den uns hier interessirenden Fällen dagegen findet sich der betreffende Spruch das einemal immer in gleichem Zusammenhang und gleicher Form, wie im Marcus, so auch bei Matthäus und Lucas, das anderemal aber kommt er blos bei Matthäus und Lucas vor, offenbar bei beiden wieder aus einer gemeinsamen, aber von A verschiedenen, Quelle geschöpft; so dass die Duplicität der Redestücke also in einer Duplicität der Quellen ihren Grund hat. [1]

Solche Beispiele sind 1) Mr. 4, 25 = Mt. 13, 12 = Lc. 8, 18 vgl. mit Mt. 25, 29 = Lc. 19, 26. Wer da hat, dem wird gegeben: zuerst aus A, dann aus Λ. 2) Mr. 8, 34. 35 = Mt. 16, 24. 25 = Lc. 9, 23. 24 vgl. mit Mt. 10, 38. 39 = Lc. 14, 27. 33. Nachfolge, Selbstverleugnung und wahrer Lebensgewinn. [2] 3) Mr. 8, 38 = Mt. 16, 27 = Lc. 9, 26 vgl. mit Mt. 10, 32. 33 = Lc. 12, 8. 9. Segen des Bekenntnisses. [3] Vgl. auch die Nachwirkung Mt. 25, 31. 4) Mr. 13, 9—13 = Mt. 24, 8—14 = Lc. 21, 12—19 vgl. mit Mt. 10, 17—22 = Lc. 12, 11. 12. Die Christen vor Gericht. Wo Lucas diese Stelle zum zweitenmal bringt, paraphrasirt er in einer Weise, wodurch die Wiederholung fast unbemerkbar wird, während Matthäus, gleichfalls im Gefühle, schon Dagewesenes zu wiederholen, an der zweiten Stelle theils auslässt, theils nur sehr frei reproducirt. [4]

Neben diesen gemeinschaftlichen finden sich nun noch andere Doubletten, die blos in dem einen der beiden erweiterten Evangelien vorkommen, während das andere die Wiederholung vermieden hat. So wird Johannes für den Elias erklärt in Λ Mt. 11, 14 und in A Mt. 17, 11—13. [5] So ist der 24, 23. 26 doppelt stehende eschatologische Zug das erstemal aus A Mr. 13, 21, das anderemal aus Λ Lc. 17, 23 entnommen. Auch die Aufforderung und Begründung A Mt. 24, 42 =

1) Weiss, S. 43. — 2) Von Weisse übergangen. Dagegen kann das, Evangelienfrage S. 152 stehende, Beispiel nicht gelten. — 3) Ueber die Tragweite dieser Stellen vgl. Weisse: Evangelienfrage, S. 147—150. — 4) Weisse (Evangelienfrage, S. 151 f.), Weiss (S. 43 f.). — 5) Köstlin, S. 62.

Mr. 13, 35 kehrt Mt. 25, 13 wieder. Von diesen Stellen zu unterscheiden, und von Weisse nicht richtig beurtheilt,[1] sind dagegen die Doubletten, wo Matthäus im Interesse seiner Compositionen Stellen aus A anticipirt hat, die ihm dann im richtigen Zusammenhang wieder begegnen und nochmals aufgenommen werden, wie Mt. 5, 29. 30 und 18, 8. 9 (= Mr. 9, 43. 47); Mt. 5, 32 und 19, 9 (= Mr. 10, 11); Mt. 10, 40. 42 und 18, 5 (= Mr. 9, 37. 41); Mt. 17, 20 und 21, 21 (= Mr. 11, 23. Doch vgl. S. 194). Oefters noch begegnet es aber dem Matthäus, dass er aus Gründen der Composition mehr oder weniger wörtlich wiederholt, was er schon früher am richtigen Orte — gewöhnlich aus A — gehabt hat, so 7, 19 aus 3, 10, so 12, 33 aus A Mt. 7, 16—18 = Lc. 6, 43. 44, so 20, 16 (wenn es nicht aus Λ Lc. 13, 30 stammt) aus A 19, 30 = Mr. 10, 31, so 23, 5 aus 6, 1, so 23, 11 aus 20, 26, so 23, 22 aus Mt. 5, 34. Ja auch Dies ist ihm begegnet, dass er ein effatum aus Λ an zwei verschiedenenStellen, wo er diese Quelle berührt, beibringt; vgl. die von Weiss richtig beurtheilte[2] Doublette 10, 15 und 11, 24.

Nicht anders verfährt nun aber auch Lucas, der 8, 16. 17 einen Spruch aus A Mr. 4, 21. 22 gibt, dessen beide Theile getrennt in Λ vorkamen Lc. 11, 33 = Mt. 5, 15 und Lc. 12, 2 = Mt. 10, 26. Dahin kann man auch rechnen die doppelte Instructionsrede (Lc. 9, 3 = 10, 4; 9, 4 = 10, 5. 7; 9, 5 = 10, 10. 11), die doppelte Angriffsrede auf die Pharisäer (vgl. Lc. 11, 43 = 20, 46), sowie endlich auch die doppelt und dreifach erscheinende eschatologische Rede, in welcher als Doubletten namentlich Λ Lc. 17, 31 = A Lc. 21, 21 und Λ Lc. 12, 11. 12 = A Lc. 21, 14. 15 auffallen. Im Allgemeinen freilich geht Lucas, wie jeder Wiederholung, so auch solchen Doubletten aus dem Weg. Er lässt also 8, 18 den Ausspruch Mr. 4, 24 lieber ganz weg, weil er ihn 6, 38 schon hatte.

§. 17. Alttestamentliche Citate.

Ein sehr wichtiges Datum für die Beurtheilung des synoptischen Verhältnisses bilden die Citate aus dem A. T. Einige derselben sind nämlich aus den LXX, andere unmittelbar dem Grundtext entnommen; etliche haben alle Drei gemeinsam, etliche finden sich blos bei Matthäus. Fast unübersehbar ist die Literatur über diesen Gegenstand.[3] Die eingehendere Betrachtung desselben datirt seit Credner, der zu dem Resultat gelangte: Matthäus citire frei nach den LXX, aber nach einem Texte, welcher bei den messianischen Stellen mit dem Urtext

1) Evangelische Geschichte, I, S. 79. 85 f. — 2) S. 73. — 3) Credner: Einleitung, S. 93.

verglichen und nach ihm geändert worden sei.[1] Einen noch schärfer theilenden Kanon stellten Bleek[2] und De Wette[3] auf: im Matthäus seien die mitten im Context der Erzählung vorkommenden Citate aus den LXX, hingegen die aus der eigenen Reflexion des Evangelisten stammenden aus dem Grundtext. In der That konnte selbst Baur die Richtigkeit dieser Classification im Allgemeinen nicht bestreiten.[4] Dagegen wurde geltend gemacht: Mt. 1, 23 gehöre dem Evangelisten an, sei nichts destoweniger aus den LXX, 22, 24 aber stehe im Context und nehme dennoch Rücksicht auf den hebräischen Text:[5] Thatsachen, die sich in der That nicht leugnen lassen. Es wurde daher die Bleek'sche Beobachtung modificirt durch Ritschl.[6] Vollkommene Klarheit lässt sich aber nur unter unseren Voraussetzungen gewinnen. Wir geben daher unsere Resultate, ohne uns auf die Beschaffenheit der einzelnen Citate, die nunmehr zur Genüge untersucht worden ist, einzulassen.

Als dem Evangelisten eigenthümlich gelten nämlich die, dem pragmatischen Beiwerke seines Evangeliums angehörigen und mit seinen eigenthümlichen Formeln (ἵνα πληρωθῇ u. s. f.) eingeführten, Citate: 1, 23 (Jes. 7, 14—16); 2, 15 (Hos. 11, 1); 18 (Jer. 31, 15); 23 (Jes. 11, 1); 4, 15. 16 (Jes. 8, 23. 9, 1); 8, 17 (Jes. 53, 4); 12, 17—21 (Jes. 42, 1—3); 13, 35 (Ps. 87, 2); 21, 5 (Sach. 9, 9); 27, 9 (Sach. 11, 12). Von diesen entsprechen genau dem Urtext, von welchem hier die LXX bedeutend abweichen, 2, 15. 23. Eine sehr freie Uebersetzung des Hebräischen, aber ohne Anklang an die LXX, stellt 27, 9 dar. Die anderen fussen zwar auf dem hebräischen Text, doch so, dass der Ausdruck der LXX Einfluss übt,[7] wie das selbst von 13, 35 gilt, welches Citat in der zweiten Hälfte genau nach dem Urtext gebildet ist, während die erste Hälfte mit der richtigen Uebersetzung der LXX stimmt. Nur das einzige Citat 1, 23 entspricht allerdings vorwiegend den LXX, weil nämlich nur in dieser Form die Stelle 7, 14 einen messianischen Sinn bietet.[8]

Wir schliessen also, dass Matthäus ein Jude war, dem das A. T. in hebräischer und in griechischer Gestalt geläufig war, der sich aber, mit einer einzigen, bestimmt motivirten, Ausnahme, an den hebräischen Text hielt, zu dem er vielleicht die Paraphrase eines Targums benutzte.[9]

Unter den sogenannten Contextcitaten finden sich allerdings fast

1) Beiträge, II, S. 134 ff. Einleitung, S. 93 f. — 2) Beiträge, S. 57 f. — 3) Einleitung, II, S. 198. — 4) Theologische Jahrbücher, 1853, S. 90. — 5) Ebrard, Delitzsch: Zeitschrift für lutherische Theologie, 1850, S. 463 ff. Entstehung, S. 13 ff. — 6) Theologische Jahrbücher, 1851, S. 520—524. — 7) Köstlin, S. 37 f. — 8) Ritschl (S. 521), Hilgenfeld (Evangelien, S. 50). — 9) Credner, Köstlin: Evangelien, S. 38.

lauter Berücksichtigungen der LXX, jedoch mit solchen Ausnahmen, dass nur die Annahme einer Quelle im Sinn von A, nicht aber — wie Ritschl, der sonst der Wahrheit am nächsten gekommen ist, glaubt[1] — die Marcushypothese den Schlüssel zum vollen Verständnisse der Sachlage bietet.

Unter 17 Citaten, die Matthäus und Marcus gemeinsam haben, stimmen nämlich 10 wörtlich überein, und 4 enthalten nur unbedeutende Variationen (Mr. 7, 10 = Mt. 15, 4. Mr. 10, 7. 8 = Mt. 19, 5. Mr. 12, 29. 30 = Mt. 22, 37. Mr. 15, 34 = Mt. 27, 46).[2] Bedeutender sind die Abweichungen an zwei Stellen, wo sich Matthäus näher an LXX anschliesst, als Marcus (Mr. 4, 12 = Mt. 13, 14. 15. Mr. 10, 19 = Mt. 19, 18. 19). Hier hat sich aber einfach Matthäus genauer an A gehalten, als der nach seiner Gewohnheit abkürzende Marcus. Wie ferner Mt. 19, 19b, auf Levit. 19, 18 hinweisend, offenbar ein Zusatz des Matthäus ist, so auch das über Mr. 14, 27 hinausgehende τῆς ποίμνης Mt. 26, 31. Es bleibt mithin nur noch übrig Mt. 22, 24, wo sich — trotz des Contextcitates — in dem Worte ἐπιγαμβρεύσεις ein Einfluss des Grundtextes zeigt. Nun aber hat gerade die Parallelstelle Mr. 12, 19 dieses Wort nicht, wie überhaupt die Stelle ursprünglich auf kein Citat angelegt war:[3] jenes Wort stand also auch nicht in A, sondern beweist nur, dass Matthäus seiner Vorliebe für den Grundtext auch einmal so weit folgte, dass er ein, in A vorfindliches, Citat darnach modificirte. Er »gibt der Anspielung auf das mosaische Gesetz die Form eines Citats.«[4] Dass endlich die Citate in der Versuchungsgeschichte mit geringen Modificationen aus den LXX sind, stimmt zwar nicht mit der Marcushypothese, aber genau mit unserem Resultat S. 68 f.

Damit sind aber in der That alle Schwierigkeiten gehoben. Denn wenn man Mt. 22, 31. 37 als aus dem Hebräischen übersetzt ansehen wollte, so hat dafür Ritschl gezeigt, dass das erste Citat dem Codex A, das zweite den verschiedenen Lesarten der LXX genauer entspricht, als dem Grundtext.[5] Dagegen ist es ein Irrthum von Delitzsch und Ritschl zugleich, wenn sie das, den LXX entsprechende, Citat 3, 3 = Jes. 40, 3 als eine Reflexion des Evangelisten behandeln. Denn da alle drei Synoptiker die jesaianischen Worte an dieser Stelle anführen, sind sie auch in A angeführt gewesen; es ist somit nur in der Ordnung, wenn die LXX befolgt werden.[6]

Nun sind noch im Matthäus solche Citate zu unterscheiden, die zwar im Context stehen, aber doch nicht den LXX entnommen sind.

1) S. 522. — 2) Vgl. Ritschl, S. 523. Dass Matthäus in diesen Fällen den LXX öfters auch da folgt, wo dieselben vom hebräischen Text abweichen, vgl. Bleek, S. 57. — 3) Wilke, S. 421. — 4) Wilke, S. 244. — 5) S. 521. — 6) Ebrard, Bleek: Beiträge, S. 168.

Es sind einfach diejenigen, die Matthäus in solchen Partien hat, wo er ganz unabhängig von A ist. Dahin gehört das Contextcitat der Vorgeschichte 2, 6 = Mich. 5, 1, wo zwar ein flüchtiger Seitenblick in Codex A sich verräth,[1] durchaus überwiegend aber die Rücksicht auf den Grundtext erscheint,[2] was nach dem Bleek'schen Kanon ebenso unerklärlich, wie nach unseren Resultaten, da ja Matthäus die Vorgeschichte selbst bildete, natürlich ist. Dahin gehören ferner die Citate der Bergpredigt 5, 31. 33, die weder mit den LXX, noch mit dem Grundtext stimmen, nicht sowohl, weil sie der pharisäischen Tradition entstammen,[3] als weil sie so in den secundären Quellen des Matthäus standen. Auch die, mit LXX Ps. 37, 11 stimmende, Erklärung Mt. 5, 4 beweist wieder, dass im Hintergrunde des ersten Theils der Bergpredigt eine eigenthümliche, für uns nicht mehr deutlich zu unterscheidende, Quelle steht (S. 162).

Nur die einzige Stelle Mr. 1, 2 = Mal. 3, 1, scheint sich dem klar erkannten Gesetze entziehen zu wollen. Dasselbe Citat, nach dem Hebräischen gebildet, findet sich auch Mt. 11, 10 = Lc. 7, 27, wo es gar keine Schwierigkeiten macht. Denn der Context dieser Erzählungen ist der ersten Quelle fremd, in welcher allein der Grundsatz, nach LXX zu citiren, streng durchgeführt war. Nun steht aber das Citat bei Marcus auch in ganz anderm Zusammenhang, als bei Matthäus und Lucas, ist also in jeder Beziehung die einzige Ausnahme von der Regel. Hier kommt uns indessen eine längst gemachte Wahrnehmung in Bezug auf den Text dieser Stelle hülfreich entgegen. Den bekannten Schwierigkeiten in der Construction von Mr. 1, 1—4 hilft nämlich in zureichender Weise blos ab die glückliche Herstellung des Zusammenhangs durch Lachmann,[4] dem in der Hauptsache Fritzsche,[5] Hitzig,[6] Ewald,[7] Bunsen[8] gefolgt sind. Es ist nämlich das ὡς γέγραπται als Parenthese zu nehmen, und ἀρχή mit ἐγένετο zu verbinden. Aber nicht beide Verse 3 und 4 sind Einschiebsel und Randglossen (Lachmann, Bunsen) oder Einschaltungen des zweiten Herausgebers (Ewald), sondern blos das Citat aus Maleachi, wie daraus hervorgeht, dass auch Matthäus und Lucas den Jesaias an dieser Stelle mit Marcus citiren. A bot also die Schwierigkeit, dass unter der Firma des Jesaias zunächst ein Citat aus einem andern Propheten aufgeführt wird, gar nicht dar, sondern lautete so: »Anfang der Heilsverkündigung von Jesus Christus, dem Sohne Gottes (wie geschrieben steht im Propheten Jesaias: hört, wie Einer in der Wüste ruft: bereitet des

1) Hilgenfeld: Evangelien, S. 50. — 2) Köstlin, S. 37. — 3) Gegen Ritschl, S. 521. — 4) Studien und Kritiken, 1830, S. 844. Praef. II, S. VI. — 5) Evangelium Marci recensuit, S. 9 f. — 6) Johannes Marcus, S. 188 ff. — 7) Evangelien, S. 154. — 8) Bibelwerk, I, 1, S. CXCIV. IV, S. 95.

Herrn Weg, macht gerade seine Pfade!) ward Johannes, der Täufer in der Wüste.« Nachdem aber durch die, von Matthäus und Lucas aus *Λ* aufgenommene, Erzählung mit dem Citat aus Maleachi dieses ebenfalls als charakteristisch für die Mission des Täufers stehend geworden war, hat Marcus es an dieser Stelle gleich zu Anfang eben in jener stehend gewordenen Form zwischen die Citationsformel und das Citat eingerückt, ohne den Namen des Propheten zu ändern.[1]

Eine besondere Betrachtung verdient das doppelt (9, 13. 12, 7) vorkommende Citat aus Hosea 6, 6 ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν. Da dasselbe mit den LXX stimmt, welche חֶסֶד an den meisten Stellen mit ἔλεος übersetzen, läge die Annahme zunächst, es für einen, von Marcus und Lucas übergangenen, Bestandtheil von A zu halten. Dazu kommt, dass es sich gerade in zwei, zwar bei Matthäus durch einen ziemlichen Zwischenraum von einander getrennten, aber in A unmittelbar aufeinander folgenden, Perikopen (Mr. 2, 13—22 enthält Mt. 9, 13, Mr. 2, 23—28 enthält Mt. 12, 7) findet, wodurch man sich auf die Vermuthung gedrängt sieht, es möchte in diesen Regionen von A wirklich vorfindlich gewesen sein. Noch mehr wird man für diese Hypothese gewonnen durch die Wahrnehmung, dass die Verse Mt. 12, 5. 6 wahrscheinlich aus A sind (S. 184 f).

Man könnte daher in den beiden Citaten wieder eine Doublette von der gewöhnlichen Art erkennen wollen, indem man Mt. 12, 7 aus A, dagegen Mt. 9, 13 aus *Λ* erklärte, wie auch Meyer meint.[2] Bei genauerer Betrachtung hat sich aber S. 185 herausgestellt, dass Mt. 12, 7 mit den beiden vorhergehenden Versen so gut, wie gar nicht zusammenhängt, sondern nur, insofern es eine eintretende Lücke ausfüllen soll, Werth hat. Ebenfalls auf Einschaltung beruht nun aber auch Mt. 9, 13, mit Beziehung worauf schon Wilke,[3] Weiss,[4] Bleek[5] u. A. sich beklagten über die Störung, die durch jenes Citat in den Zusammenhang der Stelle Mt. 9, 12. 13 gebracht werde. Wir haben nämlich A Mr. 2, 17 einen allgemeinen Satz οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ ἀλλ᾽ οἱ κακῶς ἔχοντες und seine Anwendung οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς. Die Gliederung der Gnome und die ihrer Anwendung stehen also in Parallele zu einander. Nun stellt aber Matthäus zwischen beide Sätze hinein sein Citat, wodurch zwei Gründe, der, dass Jesus als Arzt handle, und dass er jenem Ausspruche des Hosea gemäss handle, mit einander vermengt werden, und das nachfolgende γάρ, dessen sich bekanntlich Matthäus gern bedient, gibt, gerade

1) Vgl. auch Weiss (S. 61) und Bleek (Synopsis, I, S. 164). Was dagegen Hengstenberg (Evangel. Kirchenzeitung, 1858, S. 631) geltend macht, ist aus der Luft gegriffen. — 2) Zu Marcus und Lucas, S. 32. — 3) Urevangelist, S. 348 ff. — 4) S. 49. — 5) Synopsis, I, S. 389.

wie auch Mt. 12, 8, mehr den Schein einer logischen Verknüpfung, als dass es einen wirklichen Zusammenhang herzustellen vermöchte. Da aber ein bloses, nach allen Seiten wendbares, Citat nicht als selbstständige Partie von *A* betrachtet werden kann, wird man beide Stellen dem Matthäus zuschreiben müssen und dazu die fernere Wahrnehmung machen, dass der Einschalter, als er zum zweitenmal citirt, sich selbst auf sein erstes Citat zurückbezieht, indem der Befehl 9, 13 *πορευθέντες δὲ μάθετε τί ἐστιν ἔλεος θέλω* durch die Formel 12, 7 *εἰ δὲ ἐγνώκειτε τί ἐστιν ἔλεος θέλω* als ein erfolglos ausgesprochener angedeutet wird. Wahrscheinlich war LXX Hos. 6, 6 an den Rand von A Mr. 2, 13—28 geschrieben, und sah sich Matthäus dadurch veranlasst, die Stelle in beide Abschnitte einzuarbeiten.

Eine weitere Bemerkung, die sich hinsichtlich der Citate aufdrängt, ist die, dass Matthäus fast regelmässig, wenn er zu selbstständigen Citaten greift, dafür in A eine Abkürzung oder Auslassung eintreten lässt. So 8, 16. 17 vgl. mit Mr. 1, 32—34 = Lc. 4, 40. 41. Auch füllt das Citat 12, 17—21 eine Stelle von A aus, die Matthäus durch Voranstellung der Bergpredigt und Instructionsrede bereits gegeben hat. Ganz ebenso bricht Matthäus 13, 35 die Quelle A ab, indem er ein Citat einfügt, und kürzt A hinter dem Citat 21, 5 ab. — Schon solche Eigenthümlichkeit des Matthäus beweist seine schriftstellerische Abhängigkeit, wie auch von Bleek[1] nachgewiesen wurde.

Bei Lucas sind alle Citate mit einer einzigen Ausnahme aus den LXX.[2] Die Ausnahme aber bildet 7, 27 = Mt. 11, 10 = Mr. 1, 2, worin Ritschl ein Zeichen der Abhängigkeit des Lucas von Matthäus erkennt.[3] Allein die Sache erklärt sich einfach aus der Verschiedenheit der Quellen. Gewöhnlich schreibt Lucas, wo er citirt, A ab, in jenem Ausnahmsfall aber *A*, in welch letzterer Quelle Citate aus dem Grundtext und aus den LXX (vgl. Lc. 10, 27) wechselten, wenn nicht Lucas selbst es ist, der im letztern Fall, so gut wie bei der Bearbeitung von A Lc. 3, 4—6 die LXX aufschlägt und ausschreibt.

Schliesslich betrachten wir noch den Marcus, der blos gedächtnissmässige Abweichungen bietet. Uebrigens stehen seine Citate meist im Context, d. h. in den Reden der handelnden Personen. Nur im Eingange ist das anders. Es ist aber nicht richtig, wenn Ritschl beide Citate aus der Reflexion des Marcus hervorgegangen sein lässt. Sonst wäre nicht zu erklären, warum 1, 2 aus dem hebräischen, 1, 3 aus dem griechischen Text des A. T. entnommen ist. Vgl. vielmehr S. 261. Da die Stelle 15, 28 aus Lc. 22, 37 von späten Abschreibern herübergetra-

1) Beiträge, S. 58. — 2) De Wette: Einleitung ins N. T. §. 115. — 3) Theol. Jahrbücher, 1851, S. 535.

gen und von den kritischen Autoritäten der neueren Zeit fast ausnahmslos getilgt wurde, haben wir in jenem einleitenden Citat 1, 3 das einzige Reflexionscitat der Quelle A. Auch abgesehen von diesem Eingang finden wir übrigens ausgesprochene Citate in A noch Mr. 7, 6. 7. 10. 11, 17. 12, 10. 36. 14, 27; weniger bestimmt lauten die Stellen 2, 25. 26. 12, 19. 26; als blose Hinweisungen auf das Alte Testament können gelten die Stellen 1, 44. 13, 24. 15, 34. Anspielungen, jedoch zum Theil mit Verdrängung des Citats erst durch Marcus, stellen dar die Stellen 4, 12. 9, 44. 46. 48. 49. 10, 3. 6. 7. 19. 12, 29—31. 13, 14. Dass aber in ebenso bewusster Weise auch 1, 12. 3, 13 ff. 20. 21. 6, 17 ff. 7, 24 ff. 8, 11 ff. 9, 2 ff. 14 ff. 11, 1 ff. 14, 26 ff. 15, 1 ff. auf das Alte Testament hingezielt sei, ist Privatdogma der Wilke'schen Kritik geblieben (§. 32).

§. 18. Die Ursprache des ersten Evangeliums.

Die Beobachtung, dass der erste Evangelist, abweichend von Marcus und Lucas, aus dem hebräischen Grundtexte citirt, hat vielfach Einfluss geübt auf den Verlauf anderer Verhandlungen, die sich um die Frage drehen, ob unser Matthäus eine Uebersetzung aus dem Hebräischen sei. Es lässt sich nun allerdings nicht läugnen, dass diese Annahme durch eine geschlossene Kette von Ueberlieferungen gehalten wird, insofern mit den Zeugnissen für die Aechtheit auch die Nachricht, dass Matthäus ursprünglich hebräisch, d. h. da die Kirchenväter diesen Unterschied nicht machten, in dem damaligen Landesdialekt, also aramäisch oder syrochaldäisch, geschrieben habe, Hand in Hand geht.

Schon Papias (vgl. S. 249) sagt hierüber: *Ματθαῖος ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμήνευσε δ᾽ αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς* (Andere *ἠδύνατο*) *ἕκαστος*. Wenn man nicht gerade mit Paulus[1] *οὐχ ἑβραΐδι διαλέκτῳ*, d. h. das Gegentheil von Dem, was dasteht, lesen will, so wird man in diesen Worten das Vorhandengewesensein einer, vom Apostel Matthäus herrührenden, hebräischen Schrift bezeugt finden. Denn dass Euseb den Papias einmal *σφόδρα σμικρὸν τὸν νοῦν* nenne, wird man im Ernste nicht gegen die Glaubwürdigkeit jener Notiz beibringen wollen, da der apostolische Vater sich diese Bezeichnung offenbar von wegen seines Chiliasmus verdient hat.[2] Wenn daher von der Seite das Zeugniss feststeht,[3] so frägt es sich blos noch um die Bedeu-

1) Exegetisches Handbuch, I, S. 36. — 2) Credner, Einleitung, S. 90. — 3) Es handelt sich im betreffenden Fall blos um ein referre relata. Ein Mensch, der nicht einmal dazu fähig war, wäre in jener ersten Zeit schwerlich Bischof geworden. Die jenes Armuthszeugniss aufhebende Stelle des Euseb (3, 36: *ἀνὴρ τὰ πάντα ὅτι*

tung des Zusatzes. Auch hier stehen die Schleiermacher'schen und die Lücke'schen Deutungen sich gegenüber (S. 250). Jener bezieht das ἡρμήνευσε auf die Erläuterung der Reden durch Einfügung derselben in ihren geschichtlichen Rahmen. Aber contextmässig kann allerdings das Wort seine Erklärung blos aus dem ἑβραΐδι διαλέκτῳ empfangen und also bedeuten: es dollmetschte sie Jeder, wie er dazu fähig war, was auf den Gebrauch geht, welchen die griechischen Christen von der hebräischen Spruchsammlung des Matthäus machten.[1] Unbegründet und an sich unwahrscheinlich ist es, wenn Thiersch diese Nachricht blos auf die mündliche Paraphrase, bei der Vorlesung der Evangelien in den Gemeindeversammlungen von Seiten der Lehrenden gegeben, bezieht;[2] zum mindesten eben so gut kann das ἡρμήνευσε sich auf den Privatgebrauch beziehen. Noch irriger aber ist es, wenn man sogar in den Sinn des Papias die Ergänzung verlegt hat, dieses Deuten habe so lange angehalten, bis Matthäus selbst in griechischer Sprache sein Evangelium herausgegeben, oder ein, mit seinem hebräischen Werke im Wesentlichen identisches, griechisches Evangelium kirchliche Geltung erhalten habe.[3] Nicht einmal das steht fest, dass in dem Aorist ἡρμήνευσε eine Andeutung darauf zu finden sei, dass zu Zeiten des Papias solche Privatübersetzungen nicht mehr nöthig waren. Würde Dies aber auch der Fall sein und würde Papias dabei an unser erstes Evangelium gedacht haben, so geschah es auf keinen Fall so, dass er dasselbe etwa als ein Werk des Apostels Matthäus gekannt hätte. Sonst würde Papias es sicher angeführt, und Euseb nicht unterlassen haben, diese seine wichtige Nachricht mitzutheilen.[4] Auch die anderen kirchlichen Schriftsteller, die in Bezug auf Matthäus sich immer auf Papias stützen, würden Dies nicht so gleichmässig haben ignoriren können. Indessen ist, jene Auslegung des Aorists einmal zugegeben, noch viel wahrscheinlicher, dass Papias an sein eigenes, eben entstehendes, Werk dachte, in welchem jene λόγια des Matthäus Aufnahme und Erklärung finden sollten. Jedenfalls aber will der Zusatz in dem Bericht des Papias über Matthäus entweder sagen, dass von der Spruchsammlung des Apostels mehrere verschiedenartige griechische Uebersetzungen und Ausgaben bekannt waren,[5] oder er bedeutet, dass Jeder mit dem hebräischen Original so gut fertig zu werden suchte, als er es eben vermochte.[6]

μάλιστα λογιώτατος καὶ τῆς γραφῆς εἰδήμων) ist zu zweifelhafter Natur, um ebenfalls angeführt zu werden. — 1) Bleek: Einleitung, II, S. 94. — 2) Versuch zur Herstellung, S. 193, 222 ff. 348. Vgl. dagegen Bleek: Beiträge, S. 170. — 3) So Thiersch, Ebrard, Guericke, Meyer: Zu Matthäus, S. 11. — 4) Bleek: Beiträge, S. 59 f. — 5) Bleek: Beiträge, S. 60. Einleitung, II, S. 95. — 6) Ebrard: Wissenschaftl. Kritik, 1842, S. 954 f.

Unabhängig von dem Zeugnisse des Papias ist die Nachricht des Eusebius, wornach etwa um die Mitte des zweiten Jahrhunderts Pantänus das hebräische Evangelium (*Ἑβραίων γράμμασι τὴν τοῦ Ματθαίου γραφήν*) des Matthäus bei den Indern, wohin es Bartholomäus gebracht habe, aufgefunden und mit sich nach Alexandrien genommen haben soll.[1] Allerdings ist damit wahrscheinlich eine hebräische Urschrift gemeint.[2] Aber die ganze Auffindungsgeschichte ist offenbar sagenhaften Charakters, wie schon der Name Indiens andeutet, worunter man indessen gewöhnlich das südliche Arabien versteht. In Alexandrien aber hat dann Niemand, auch Eusebius und Hieronymus nicht, dieses merkwürdige Original mehr gesehen.

Gehen wir nun weiter herab, so begegnen wir blos noch Wiederholungen der, von Papias gegebenen, Entstehungsgeschichte; nur dass hier und da einer noch seine eigenen Hypothesen beifügt.[3] Jedenfalls aber stimmen Irenäus,[4] Eusebius,[5] Cyrill von Jerusalem,[6] Epiphanius,[7] Chrysostomus,[8] Augustin[9] und alte Handschriften und Uebersetzungen[10] in der Anerkennung einer hebräischen Urschrift zusammen; schon Origenes[11] beruft sich hierfür ausdrücklich auf die Tradition, und Hieronymus[12] will den hebräischen Originaltext bei den Nazaräern in Beröa aufgefunden und abgeschrieben haben. Es war nämlich in der katholischen Kirche allgemein die Ansicht verbreitet, der gelehrte Pamphilus habe ein Exemplar des hebräischen Matthäus auf der Bibliothek zu Cäsarea niedergelegt, und, was unter den Nazaräern als evangelische Urkunde in hebräischer Sprache vorhanden war, d. h. das sogenannte Hebräerevangelium, beruhe auf Abschriften jenes Originals.

Wir dürfen nun aber blos den Anfangs- und den Endpunkt dieser Tradition ins Auge fassen, um über ihren wirklichen Werth Licht zu erhalten. Denn, was das Zeugniss des Papias betrifft, an welches die ganze spätere Reihe sich anschliesst, so bezieht sich dasselbe, wie wir bereits gesehen haben, keinenfalls auf unseren Matthäus, sondern auf ein ganz anderes Werk des Apostels Matthäus, über dessen wahrscheinliches Verhältniss zu unserem Matthäus eine frühere Untersuchung entschieden hat (§§. 10. 15). Eine ähnliche Bewandtniss aber hat es mit der Entdeckung des Hieronymus. Wenn derselbe sich in bekannter Orthodoxie der gangbaren Meinung anschloss, wornach das

1) K. G. 5, 10. — 2) Meyer (Zu Matthäus, 1858, S. 6), Bleek (Einleitung, II, S. 95). — 3) Harless: Lucubr. S. 11. — 4) Haeres. 3, 1. Vgl. Eusebius: Kirchengesch. 5, 8. — 5) K. G. 3, 24. — 6) Cat. 14. — 7) Haeres. 30, 3. — 8) Homil. I in Mt., §. 3. — 9) De consensu ev. 1, 2. — 10) Credner: Einleitung, S. 73. — 11) Bei Eusebius: K. G. 6, 25. — 12) De vir. illust. 3. 36. Praef. in Mt.

Hebräerevangelium identisch sein sollte mit dem hebräischen Matthäus, so geht doch schon aus den, von Credner[1] zusammengestellten, Bruchstücken der Abschrift des Hieronymus und aus den andern noch vorhandenen Fragmenten zur Genüge hervor, dass dieses aramäische Evangelium der Nazaräer mannigfach von unserem Matthäus abweicht, und dass es in der That nichts ist, als eine bearbeitende Uebersetzung des griechischen Matthäus[2] — eine Ueberzeugung, die sich auch in Hieronymus selbst mehr und mehr befestigte.[3]

Somit lautet zwar allerdings das ausnahmslose Zeugniss der vier ersten Jahrhunderte auf ein hebräisches Original des Matthäus, aber die erste dieser zeugenden Stimmen belehrt uns schon hinreichend darüber, dass von unserem griechischen ersten Evangelium hier gar nicht die Rede sein kann; und die letzte führt direct auf Resultate, die nur dann bestehen könnten, wenn erstens das hebräische Werk des Matthäus identisch wäre mit dem späteren Hebräerevangelium, und wenn zweitens unser kanonischer Matthäus den Charakter einer Uebersetzung an sich trüge. Jenes glaubt Hieronymus selbst nicht und beweist es mit den noch übrigen, apokryphischen Charakter tragenden, Resten seiner Uebersetzung; dieses aber ist vollends unmöglich. Die altprotestantische Theologie war daher auf der richtigen Fährte, wenn sie die alte

1) Beiträge, I, S. 395—399. — 2) Da die Untersuchung über das Hebräerevangelium unserer Aufgabe fern liegt, so bemerke ich hier nur, dass mir die Gründe, die zuletzt Bleek (Einleitung, II, S. 97 f. 103—109) zusammengestellt hat, unwiderleglich scheinen. Selbst darin hat er Recht, wenn er im Anschluss an Paulus, Fritzsche, Credner den vielbesprochenen filius magistri eorum erklärt als wörtliche Uebertragung des griechischen *Βαραββᾶν* Mt. 27, 16 (Beiträge, S. 61 f. Einleitung S. 108). Auch wenn die lateinische Uebersetzung gar nicht im Sinne der Nazaräer gelegen hätte, sondern von Hieronymus selbst herrühren sollte, müsste dieser doch ברבן gelesen haben, woraus hervorginge, dass der Name des Barrabas, der im griechischen Zusammenhang nur im Accusativ vorkommt, auch in derselben Accusativform in das Hebräerevangelium übergegangen ist. Mag sich dann daran immerhin die, von Meyer (Zu Matthäus, S. 17) statuirte, exegetische Deutelei angeschlossen haben, mag dieselbe sogar vom Uebersetzer schon beabsichtigt gewesen sein, immerhin setzt sie den griechischen Text als Anhaltspunkt ihrer Entstehung voraus. Vgl. im Uebrigen noch Köstlin, S. 122 ff. — 3) Man vgl. die Stellen: Comment. ad Mich. 7, 6. ad Mt. 6, 11. 12, 13. 27, 16. De vir. illust. 2 u. 3. Contra Pel. 3, 2 und hierzu Credner: Beiträge, I, S. 390 ff. Zwar will Meyer (S. 15) aus De vir. ill. 3 herauslesen, dass Hieronymus zwei Werke gefunden habe, einen hebräischen Matthäus und ein Hebräerevangelium. Aber die erhobenen Einreden erledigen sich, sobald man nur den allmäligen Fortschritt in dem besseren Verständnisse des Hieronymus beachtet. Nirgends spricht er aber davon, dass in Cäsarea zwei Matthäusevangelien lägen, ein wirkliches und ein angebliches, noch sagt er jemals, wo er schlechtweg vom evangelium, quod hebraicis literis scriptum est, spricht (z. B. ep. 120 ad Hedibiam), welches von beiden er meine.

Tradition kühn verwarf und die griechische Originalität unsers Evangeliums zu einer Art von Dogma erhob.[1] Zwar haben dann namhafte Gelehrte[2] sogar Uebersetzungsfehler aufgeführt, welche jedoch lediglich in der Einbildung ihrer Entdecker bestanden.[3] Seitdem besonders ein so eifriger Jäger auf Uebersetzungsfehler, wie J. D. Michaelis,[4] durch seinen Streit mit Masch[5] die Aufmerksamkeit der Gelehrten wieder der Sache zugewandt hatte, fand zwar die alte Tradition immer noch eine Reihe von Anhängern,[6] ja es tauchte sogar der Gedanke auf, der Apostel könne sich selbst eigenhändig oder fremdhändig übersetzt haben[7] — ein Gedanke, der sogar mit der altkirchlichen Tradition, der er dienen will, streitet.[8] In neuerer Zeit aber ist mit siegreichen Gründen erwiesen worden, dass unser Evangelium so, wie es vor liegt, die unmittelbare Uebersetzung einer aramäischen Schrift des Matthäus nicht sein kann.

So Schubert,[9] Hug,[10] Paulus,[11] Fritzsche,[12] Theile,[13] Buslav,[14] Grawitz,[15] Schott,[16] Credner,[17] Neudecker,[18] Baumgarten-Crusius,[19] Wilke,[20] Harless,[21] De Wette,[22] Reuss,[23] Bleek,[24] Ewald,[25] Weiss,[26] Ritschl,[27] Köstlin,[28]

1) Credner: Einleitung, S. 78 ff. — 2) Richard Simon, Mill, J. D. Michaelis, Bolten, Bertholdt, Eichhorn: I, S. 167 f. 198. 281 f. 517. — 3) Schubert: Dissertatio qua in sermonem Matthaei inquiritur, S. 30. — Paulus: Conservatorium, S. 30 ff. — 4) Einleitung, II, S. 947 ff. — 5) Grundsprache des Evangeliums Matthäi, 1755. — Sein Hauptvorgänger ist Wetstein (N. T. I, S. 224). — 6) Marsh, Storr, Corrodi, J. E. Ch. Schmidt, Reimarus, Hänlein, Eichhorn, Bertholdt, Ziegler, Kuinöl, Gratz, Meyer: Zu Matthäus, 1860, S. 8 f. — 7) Schwarz (Soloecismi discipulorum Jesu, 1730, S. 49), Bengel (Gnomon, S. 3), Schott (Isagoge, S. 69), Orelli (Selecta patrum capita, 1821, S. 10 — denkt wenigstens an zwei Schüler des Matthäus), Guericke (Beiträge, S. 36 ff. Einleitung, 2. Ausg., S. 115), Olshausen (Biblischer Commentar, I, S. 11 f.), Ebrard (Kritik, S. 946 ff. 2. Ausg., S. 780 ff.), Thiersch (Standpunkt der Kritik, S. 193), Lange (Leben Jesu, I, 1844, S. 159 ff.). — 8) Hieronymus: De vir. ill. 3: quod quis postea in Graecum transtulerit, non satis certum est. Später hat Pseudoathanasius auf Jakobus, Theophylakt auf Johannes gerathen. Vgl. Bleek: Einleitung, II, S. 96. — 9) Dissertatio, qua in sermonem, quo evangelium Matthaei conscriptum fuerit, inquiritur, 1810. — 10) Einleitung, II, S. 16 ff. — 11) Introductio, S. 279. Conservatorium, S. 159 f. — 12) Evangelium Matthaei recensuit, S. 18 ff. — 13) Winer und Engelhardt: Kritisches Journal, 1824, II, S. 181 ff. 198 ff. 346 ff. — 14) Dissertatio de lingua originali evangelii Matthaei, 1826. — 15) Sur la langue originale de St. Matthieu, 1827. — 16) Isagoge, S. 68 ff. — 17) Einleitung, S. 92 ff. — 18) Einleitung, S. 200. — 19) Commentar zu Matthäus, S. 23. — 20) Urevangelist, S. 692. — 21) Lucubrationes evangelia canonica spectantes, 1841. — 22) Einleitung, II, S. 198 ff. — 23) Geschichte, S. 183 ff. — 24) Beiträge, S. 62. Einleitung, II, S. 109. 273. — 25) Jahrbücher, II, S. 214. — 26) S. 86 ff. — 27) Theol. Jahrbücher, 1851, S. 536 ff. — 28) Evangelien, S. 43.

Hilgenfeld,[1] Delitzsch;[2] und wenn Andere, wie Klener,[3] Sieffert,[4] Baur[5] noch von einer Uebersetzung sprachen, so verstanden sie darunter nur eine sehr entfernte Umarbeitung.

Von nur ephemerer Bedeutung war der Einfall, eine unmittelbare Uebersetzung des apostolischen und hebräischen Matthäus in der Handschrift nachweisen zu wollen, welche, aus den Klöstern der nitrischen Wüste stammend, bedeutende Stücke aus Matthäus und Lucas nach einer bisher unbekannten syrischen Uebersetzung enthält, die wahrscheinlich älter als die Peschito ist.[6] Indessen hat Ewald in einer Abhandlung, die auch Hilgenfeld's ganzen Beifall findet,[7] dargethan, dass die neugefundene Uebersetzung auch bei Matthäus aus keinem anderen Texte, als aus unserem griechischen, gefertigt ist.[8]

Heutzutage steht die griechische Originalität des ersten Evangeliums fest. Zwar hat es auch auf Seiten ihrer Vertheidiger nicht an unbrauchbaren Argumenten gefehlt;[9] aber schon die Wortspiele reden deutlich; wenn auch 16, 18 keineswegs nur im Griechischen möglich sein mag. Wohl aber darf man sich berufen auf das ἀφανίζουσιν ὅπως φανῶσιν (6, 16) und auf κακοὺς κακῶς (21, 41). Vgl. auch Ausdrücke wie βαττολογεῖν und πολυλογία 6, 7. Undenkbar ist es auch, dass ein Hebräer das Wort רוּחַ in männlicher Personification habe erscheinen lassen, wie πνεῦμα ja vielfach in Kreisen, auf welche der vorausgesetzte hebräische Matthäus berechnet gewesen sein müsste, als Mutter oder Schwester Jesu erscheint.[10] Hauptsächlich aber spricht das dargelegte Verhältniss der Citate (§. 17) für die Originalität.[11] Denn die Regelmässigkeit, womit Citate aus dem Urtext und solche aus LXX abwechseln, schliesst den Gedanken einer Uebersetzung schon an sich aus, abgesehen davon, dass ein Uebersetzer entweder den hebräischen Text, der ihm vorlag, wiedergegeben, oder sich mechanisch an LXX gehalten hätte. Was Meyer dagegen vorbringt,[12] beruht auf den, bereits S. 239 f. widerlegten, Ansichten Delitzsch's über die Citate. Auch frägt man billig: warum hat sich der hebräische Urtext, wenn er existirte, nicht nachweisbar bei den palästinensischen Juden erhalten? Zum mindesten ist es darum heutzutage für Jeden, der sich noch der verbrauchten An-

1) Evangelien, S. 115 f. — 2) Zeitschrift für lutherische Theologie, 1850, S. 462 ff. 466 ff. — 3) Recentiores de authentia Matthaei quaestiones, S. 16 f. — 4) Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 34 ff. — 5) Evangelien, S. 574 ff. — 6) Cureton: Remains of a very ancient recension of the four Gospels in Syriac, 1858. — Christianus: Der Ursprung der Evangelien, S. 11 ff. — 7) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1861, S. 198. — 8) Jahrbücher, IX, S. 69 ff. — 9) Vgl. Meyer (Zu Matthäus S. 8 f.) und Bleek's Retractation (Einleitung, II, S. 273). — 10) Credner: Beiträge, I, S. 402 f. Einleitung, S. 93. — 11) Vgl. Bleek: Beiträge, S. 58. — 12) Zu Matthäus, S. 9.

sicht bedienen wollte, unvermeidliche Nothwendigkeit, den griechischen Matthäus nicht blos als eine Uebersetzung, sondern auch als Bearbeitung des hebräischen Evangeliums anzusehen; darauf kommt am Ende in concreto auch Meyer hinaus, wenn er die Uebersetzung unter Benutzung der andern Synoptiker — richtiger: unter zum grossen Theil wörtlichem Anschlusse an dieselben — entstanden sein lässt.[1] Für uns aber ist die Frage nach der Ursprache des ersten kanonischen Evangeliums ohnedies schon entschieden durch den Nachweis der Quelle A. Dass diese griechisch war, geht schon aus der wörtlichen Uebereinstimmung, in welcher sie bei den drei Synoptikern öfters zu Tage tritt, unwiderleglich hervor. Die Annahme, unser Matthäus sei eine Uebersetzung, würde daher unser ganzes wohlbegründetes Resultat durchweg zerstören. Wir weisen sie um so entschiedener ab, als auch die inneren Gründe, die man für eine Uebersetzung geltend gemacht hat, ohne allen Belang sind. Anders scheint es mit den äussern. Allerdings befinden wir uns hinsichtlich der Grundsprache des ersten Evangeliums im Falle, der gesammten Tradition widersprechen zu müssen. Aber auch mit dieser Tradition werden wir uns völlig auseinander gesetzt haben, wenn nicht blos die Unmöglichkeit ihres Inhaltes, sondern auch die Möglichkeit ihrer Entstehung deutlich geworden ist. Es gibt aber Gründe, die hierfür vollkommen ausreichen:

1) Der Apostel Matthäus hat wirklich ein hebräisches Werk geschrieben, die λόγια.

2) Bei Schriften, die, wie unser Matthäus, ihre Bestimmung für gläubige Juden an der Stirn trugen, war es herkömmlich, dass man ihnen hebräische Urschriften unterlegte.[2] Eine solche schwebte dem Clemens von Alexandrien sogar in Bezug auf den Hebräerbrief vor.[3]

3) Die Kirchenväter wussten von der, bei den Nazaräern vorhandenen, aramäischen Bearbeitung des Matthäus. Da sie die Entstehungsverhältnisse dieses Hebräerevangeliums nun nicht kannten, und erst Hieronymus dasselbe überhaupt näher untersuchte, lag es nahe, die hebräische Schrift, von der Papias redete, in jenem Hebräerevangelium wiederzufinden.[4]

4) Auf die Benennung des ersten Evangeliums nach Matthäus hat wahrscheinlich die Thatsache Einfluss geübt, dass das wirkliche, hebräische Werk des Apostels darin seine Verarbeitung gefunden hat (§. 20).[5]

5) Glaubte man überhaupt an die Existenz zweier nach Matthäus benannter Schriften, so war es das natürlichste, in der aramäischen das Originalwerk zu vermuthen.

1) Meyer: Zu Matthäus, S. 9. — 2) Hilgenfeld: Evangelien, S. 119 f. — 3) Bei Eusebius: K. G. 6, 14. — 4) Weiss, S. 87. — 5) Weisse: Evangelienfrage, S. 142.

§. 19. Der Sprachcharakter der Synoptiker.

I. Allgemeines. Am deutlichsten vielleicht lässt sich das Verhältniss der drei Evangelisten zu einander und zu ihren Quellen darstellen, wenn wir schliesslich ihre stylistischen Eigenthümlichkeiten untersuchen. Hier vor Allem thut freilich Vorsicht Noth. Denn soll der Grundsatz, dass der Styl der Mensch ist, richtig verstanden und richtig angewandt werden, so darf er nur gelten von den bleibenden, in jeder Stimmung und bei jedweder Art von Darstellung gleich möglichen, Eigenthümlichkeiten. Es wird also besonders auf solche Elemente des Ausdrucks und der schriftstellerischen Manier ankommen, worin sich das eigenthümliche Geisteswesen des Schreibenden offenbart, zugleich aber auch auf alle die Constructions- und Redeweisen, sowie auf alle die eigenthümlichen Worte, welche sich der Mensch aus dem allgemeinen Sprachvorrathe heraus nach und nach zugeeignet und behufs der Bezeichnung seiner eigenen originalen Gedanken auserwählt hat.[1] Hat man sich in dieser Beziehung erst sicherer Normen und Analogien bemächtigt, so wird man auch die verschiedenen Quellen, aus deren Zusammentreffen der Fluss der Darstellung erwachsen ist, und damit auch die jeweils verschiedenen Stromtiefen der Originalität leichter nachzuweisen und zu bemessen vermögen.

Aber erst in neuerer Zeit hat man diesem entscheidenden Punkt, dessen Erforschung freilich auch den mühevollsten Theil des ganzen Geschäftes bildet, die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt. Denn die Anstrengungen eines Wetstein,[2] Van Willes,[3] Joh. Daniel Schulze,[4] David Schulz[5] waren theils von wenig Bedeutung, blieben aber jedenfalls vereinzelte und fragmentarische Ansätze. Bahnbrechende Verdienste auf unserem Gebiet erwarb sich der sachsen-altenburgische Landpfarrer Christoph Gotthelf Gersdorf, von Griesbach aufgemuntert. Sein Werk[6] liefert für unsere synoptischen Evangelisten eine nicht unansehnliche Ausbeute. Zum erstenmal setzte er sich das ausschliessliche Ziel vor Augen, zu beobachten, was den Einen von dem Andern unterscheide sowohl im Gebrauche oder Nichtgebrauche gewisser Wörter, Wortformen und Phrasen, wie auch in der

1) Die Evangelien, ihr Geist u. s. f. S. 265. — 2) Novum Testamentum, I, S. 551. — 3) Specimen hermeneuticum de iis quae ab uno Marco sunt narrata, 1811. — 4) »Ueber den schriftstellerischen Charakter und Werth des Marcus« bei Keil und Tzschirner: Analekten, II, 2, 1814, S. 104—151. II, 3, 1815, S. 69—132. III, 1, 1816, S. 88—127. — 5) Wachler: Theologisches Journal, 1817, S. 940 ff. — 6) Beiträge zur Sprach-Charakteristik der Schriftsteller des Neuen Testaments, eine Sammlung meist neuer Bemerkungen, I, 1816. — Der zweite Theil konnte nicht erscheinen.

Bedeutung, Stellung, Verbindung und Aufeinanderfolge derselben. Dabei hatte er aber auch das richtigste Urtheil über die weitgreifende Bedeutung dieser scheinbaren Kleinigkeitskrämerei; und es verdient heute noch wiederholt zu werden, was Gersdorf der, leider nur allzulang herrschend gebliebenen, Verachtung solcher Studien gegenüber sagt: »Kleinigkeiten sind es, wodurch man in den Stand gesetzt wird, die Schriftsteller des N. T. genauer zu unterscheiden, das Aechte vom Unächten in ihren Schriften schärfer zu trennen und sich durch Interpolationen und Glosseme nur schwerlich täuschen zu lassen.« Er wusste, »dass Dasjenige, welches man die Schreibart eines Menschen nennt, eine Zusammentreffung von tausend feinen Dingen sei, und dass es wunderbar schwer sei, Alles zugleich nachzuahmen.« »Die höhere Kritik ist das unnützeste Ding von der Welt, wenn sie nicht, sie mag nun entweder bisher gültige Schriften für unächt erklären, oder bisher ungültige für ächt, vornämlich durch ein sorgfältiges Studium der Sprachcharakteristik geleitet wird.«[1]

Bei dem Mangel an Hülfsmitteln und der, anfänglich unübersehbar scheinenden, Fülle des Stoffes, besonders aber bei den elementaren Vorstellungen, die Gersdorf von den Verwandtschaftsverhältnissen der Synoptiker besass, ist es begreiflich, dass er nicht blos sehr Vieles für charakteristisch ansah, was keineswegs darauf Anspruch machen kann, es zu sein, sondern auch dass er manche Eigenthümlichkeit blos als die des Matthäus oder des Lucas auffasste, die vielmehr auf Rechnung des Marcus oder der Quellen zu setzen ist, wie sich Dies Gersdorf selbst auch nicht verhehlt: »Auch Manches von Dem, was den drei ersten Evangelisten oder nur zweien von ihnen gemein ist, darf ursprünglich als Eigenthümlichkeit eines Einzigen angesehen werden.«[2]

Immerhin bedurften die ordnungslos zusammengetragenen Materialien Gersdorf's einer, mit richtigerer Werthschätzung der kritischen Autoritäten vorgenommenen,[3] strengen Sichtung. In dieser Beziehung hat sich, nachdem auch Köster[4] und De Wette[5] die Sache berührt, ein weiteres Verdienst Credner erworben, wenn auch freilich seine meist aus Gersdorf gemachten Zusammenstellungen zu unvollständig, compendiarisch, hier und da auch ein wenig ungenau, für unsere Zwecke aber um des Mangels der Parallelstellen willen ganz unzureichend sind.[6] Ganz ist diese Seite der Sache schon von Schleiermacher vernachlässigt worden,[7] wie sie denn namentlich auch die

1) S. 13—15. — 2) S. 11. — 3) Vgl. Fritzsche: Ev. Matthaei rencensuit, S. 850 f. — 4) Immanuel, 1821, S. 72 ff. — 5) Studien und Kritiken, 1828, S. 789—791. — 6) Einleitung, 1836, S. 63—67. 102—105. 132—142. — 7) Briefwechsel mit Gass, S. 140. — Auch seine »Einleitung« S. 367 äussert sich hierüber keineswegs befriedigend.

schwächste Partie in der sogenannten Tendenzkritik bildet. Nur aus weit gehender Nichtbeachtung des philologischen Theils der Arbeit kann es erklärt werden, wie trotz aller, augenscheinlichen oder tiefer liegenden, Indicien des Styls und Wortvorraths ein, in der Phantasie aufsteigendes, Tendenzphänomen hinreicht, um kurzer Hand auseinanderzuschneiden, was sprachlich gar nicht zu trennen ist, und zusammenzuschieben, was sich fliehen muss; oder wenn gelegentlich doch hier und da bemerkte Eigenthümlichkeiten in sprachlicher Beziehung mit raschem Witz aus dem Lexikon der Parteisucht erklärt werden, ohne dass man es nur der Mühe werth findet, sie noch ein Paar Schritte weit zu verfolgen, um aus anderen Stellen die Probe zu machen. Selbst Baur sind in dieser Beziehung arge Versehen begegnet. Er bemerkt, dass in den fünf Capiteln Lc. 5—9 einigemal die Anrede ἐπιστάτα vorkommt. Nun werden wir aber das Wort ἐπιστάτης als einen von den vielen, dem Lucas eigenthümlichen, Ausdrücken kennen lernen, durch welche er die Sprachfarbe von A variirt hat; und zwar kommt ἐπιστάτης bei Lucas 4mal vor an der Stelle des διδάσκαλος oder Ῥαββί in A, aber auch sonst noch 2 mal in freien Bildungen des Lucas. Es hat damit so wenig etwas Besonderes auf sich, wie etwa mit der andern Eigenthümlichkeit, dass Lucas das galiläische Meer λίμνη, und nicht θάλασσα nennt. Baur aber, nachdem er eben die gleichfalls irrige (§. 25) Ansicht vorgetragen, dass Lucas die zwölf Jünger bei jeder Gelegenheit zu degradiren suche, ist flugs bei der Hand, auch durch jenen Ausdruck ein Verhältniss bezeichnet zu finden, »in welchem die Zwölf Jesu, als einem ihnen noch innerlich fremden Gebieter, wenn nicht in knechtischer Furcht, doch in scheuer Ehrfurcht gegenüberstanden.«[1] Aehnlich spürt Hilgenfeld in dem σιώπα πεφίμωσο Mr. 4, 39 einen bezeichnenden Fortschritt aus über die Einfachheit des Matthäus hinaus.[2] Wir werden aber sehen, dass die, neben die Affirmation hinzutretende, Negation ein wiederkehrendes Merkmal der ursprünglichsten Darstellung ist, wie es sich besonders bei Marcus, in einzelnen Fällen aber auch sonst noch erhalten hat. Dass solche Versehen den Meistern begegnen konnten, thut ihrem Ruf keinen Eintrag. Dass aber bis zur Stunde es nicht an Solchen fehlt, die in derartigen kühnen Griffen den Triumph einer »ächt geschichtsmässigen Auffassung des Urchristenthums« erblicken, ist ein Uebelstand, dem erst dann abgeholfen werden wird, wenn die Historiker vom Fach noch mehr, als bis zur Stunde der Fall ist, eingesehen haben werden, dass die Erforschung des Urchristenthums einen ungleich schwereren gelehrten Apparat erfordert, als er aus allgemeinen Ideen von Mythus und Tendenzliteratur zu gewin-

1) Evangelien, S. 469. — 2) Evangelien, S. 134.

nen ist. — Uebrigens hat Zeller das Seine gethan, um diesen wunden Fleck der Tübinger Arbeit zu decken. So unzureichend seine Erörterungen über den Sprachcharakter des Marcus noch sind, so hat er doch nach dem Vorgang Mayerhoff's[1] aufs sorgfältigste den dritten Evangelisten, dessen paulinische Sprachfarbe schon der »sächsische Anonymus« erwiesen hatte,[2] behandelt und die Untersuchung über diesen Theil unserer Aufgabe im Wesentlichen beschlossen.[3] Denn was später Lekebusch in dieser Beziehung geleistet hat, kommt desshalb für uns kaum in Betracht, weil der ganze Katalog blos im Interesse der Apostelgeschichte in ihrem Verhältnisse zum Evangelium, nicht aber des Evangeliums in seinem Verhältnisse zu den übrigen Synoptikern gefertigt ist.[4]

Noch darf nicht übergangen werden das bedeutende Verdienst, das sich Wilke auch in dieser Beziehung erworben hat. Er hat durch eine, die drei Texte Abschnitt für Abschnitt verfolgende, mühsame Untersuchung das, von Gersdorf eigentlich nur auf die beiden ersten Capitel des Matthäus und Lucas ausgedehnte, Werk vollendet und die schriftstellerische Selbstständigkeit der drei Evangelisten zur Evidenz erhoben. Die sprachvergleichenden Bemerkungen durchziehen übrigens sein ganzes Werk und sind höchst schätzbar.[5] Nimmt man nun noch hinzu, was Hitzig, indem er das zweite Evangelium mit der Apokalypse vergleicht, zugleich in Beziehung auf Wortvorrath, Sprachgebrauch und Syntax des Marcus,[6] was andererseits Weiss in letzter Zeit zur Charakterisirung des Abhängigkeitsverhältnisses zwischen Matthäus und Marcus geleistet hat,[7] so gewinnt man einen Ueberblick über die reichlichen Vorarbeiten, wodurch aber unsere eigenen nachträglichen Forschungen keineswegs überflüssig geworden sind; schon desswegen nicht, weil gerade die genauesten und ausführlichsten dieser Arbeiten die Sache in einem anderen Interesse, als dem der Aufklärung der synoptischen Frage behandelten. Ueberhaupt aber können unsere eigenthümlichen Behauptungen über das synoptische Verhältniss nur Stand halten, wenn sie sich, als durch eine genaue philologische Untersuchung begründet, ausweisen.

Als eine Probe für unser ganzes Resultat reihen wir demnach die

1) Einleitung in die petrinischen Schriften, 1835, S. 22—29. — 2) Die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser u. s. f. S. 259 ff. — 3) Theologische Jahrbücher, 1843, S. 445 ff. 527 ff. 1851, S. 96 ff. 254 ff. Das Wesentliche bezüglich des Lucas ist zusammengefasst in dem Werk: Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht, 1854, S. 387—399. 414—425. — 4) Composition und Entstehung der Apostelgeschichte, S. 37—74. — 5) Vgl. ausser dem »Urevangelisten« (fast auf jeder Seite) noch seine »Neutestamentliche Rhetorik,« 1843, S. 435—459. — 6) Joh. Marcus, S. 67—117. — 7) S. 57 ff. 66.

folgenden Untersuchungen über den Sprachgebrauch hier ein; und zwar wird sich daraus ergeben:

1) Dass allen drei Synoptikern die Quelle A, dem Matthäus und Lucas überdies noch die Quelle Λ zu Grunde liegt, welche beide Quellen besondere Sprachgebiete darstellen.

2) Dass aber überdies jeder einzelne Evangelist seinen eigenen Styl hat, welcher sich gleichmässig durch Erzählungen, wie durch Reden zieht. Beide Partien sind also gleichmässig bearbeitet; und zwar zeigen auch hinsichtlich der Reden am meisten schriftstellerische Thätigkeit Matthäus und Lucas, welche die beiden Hauptquellen combiniren.

3) Dadurch ist die ältere Meinung beseitigt, als seien die Synoptiker blose Copisten eines Urevangeliums; vielmehr sind sie Bearbeiter mit selbstständigem Sprachgebrauch. Keiner gibt die Quelle A oder Λ ohne Weiteres wieder.

4) Insonderheit ist hiermit zu Fall gebracht die Griesbach'sche Hypothese, da sonst der Epitomator die schriftstellerischen Eigenthümlichkeiten des Matthäus und Lucas bis in's minutiöseste Detail herein immer consequent aufgespürt und ausgelassen haben müsste.

5) Aber auch von einer blosen Aneinanderreihung von Denkschriften kann nicht mehr die Rede sein. Vor Allem also ist das dritte Evangelium nicht aus verschiedenen Diegesen componirt, wie Schleiermacher wollte. Selbst Ewald's künstliche Quellentheorie scheitert an einer genaueren philologischen Untersuchung, die ergibt, dass die Quellen nie unverarbeitet blieben, sondern eine weit gehende Selbstständigkeit der Redaction anzunehmen ist.

6) Gibt es schriftstellerische Eigenthümlichkeiten im Detail des Ausdrucks, so werden wir auch berechtigt sein, solche anzunehmen bezüglich der Anordnung des Stoffes, ja des Inhaltes selbst. Wir werden hier besonders solche Fälle von Bearbeitung der Quelle A verzeichnen, die auf besonderer geistiger Organisation, auf eigenthümlicher Weise, sich einen Vorfall zu vergegenwärtigen, oder Gelesenes aus dem frischen Gedächtniss zu reproduciren, beruhen.

II. Vergleichung der parallelen Texte. Eine eingehendere Vergleichung der Sprache und des Ausdrucks lässt unsere Synoptiker der Hauptsache nach als Variationen einer und derselben Quelle erscheinen, und zwar lassen diese Abwandlungen sich in Folgendem nachweisen:

1) Wechsel synonymer Ausdrücke, z. B. in der Parabel vom Säemann hat Marcus σατανᾶς (wie hier und da auch die Andern), Matthäus πονηρός, Lucas διάβολος (wie hier und da auch Matthäus); ferner Mar

cus *οἱ σπειρόμενοι*, Matthäus *ὁ σπαρείς*, Lucas *τὸ πεσόν*. Oefters beruht dieser Wechsel auf Reflexion, wie z. B. Marcus 10, 29 von Resignation *ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου* die Rede ist, während Matthäus 19, 29 setzt *ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός μου*, Lucas 18, 29 *ἕνεκεν τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*.

2) Wechsel in der Wahl der Bezeichnung von Personen. So gleich *Ἰησοῦς Χριστός*, der spätere solenne Name, findet sich zwar in der Apostelgeschichte häufig, aber doch nicht einmal bei Lucas, so wenig wie bei den andern Synoptikern (Mt. 1, 18 ist Variante), abgesehen von dem, den späteren Standpunkt des Erzählenden verrathenden, Titel Mr. 1, 1 = Mt. 1, 1. Sonst sagt A, und sagen die Synoptiker in der Regel *ὁ Ἰησοῦς*. Nur dann bleibt der Artikel weg, wenn *Ἰησοῦς* durch einen Zusatz näher bestimmt wird, z. B. Mr. 1, 9. 10, 46. 16, 6. Von dieser Regel weicht aber Matthäus hier und da einmal ab, wie 26, 51, was sich wenigstens 29, 30 erklärt aus der Weglassung von *ὁ Ναζαρηνός* Mr. 10, 47 = Lc. 18, 37. — Ausser *ὁ Ἰησοῦς* gebraucht übrigens A hier und da auch *ὁ Χριστός* als Amtsnamen, Mr. 8, 29 = Mt. 16, 16 = Lc. 9, 20. Mr. 12, 35 = Mt. 22, 42 = Lc. 20, 41, welchen Sprachgebrauch Matthäus sich angeeignet hat, vgl. 1, 17. 18. 2, 4. 11, 2. Er geht aber noch über die Ausdrucksweise von A hinaus, indem er die Composition bildet *Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός* 1, 16. 27, 17. 22 — wie andererseits Lucas die Bezeichnung *ὁ κύριος*, was bei den Andern nur in der Rede vorkommt, auch in die Geschichtserzählung eingeführt hat, vgl. 7, 13. 10, 1. 11, 39. 12, 42. 13, 15. 17, 5. 6. 18, 6. 22, 31. 61.

Wie aber Matthäus aus A sich die Bezeichnung *ὁ Χριστός* angeeignet hat, indem er den Amtsnamen in einen Eigennamen umwandelte, so thut er auch mit dem Ausdrucke *ὁ υἱὸς Δαυίδ*, der in A selten, und stets genau motivirt, vorkommt Mr. 10, 47. 48 = Mt. 20, 30. 31 = Lc. 18, 38. 39. Mr. 12, 35. 37 = Mt. 22, 42. 45 = Lc. 20, 41. 44. Dies wird aber bei Matthäus zum Lieblingsausdruck, vgl. 1, 1. 20. 9, 27. 12, 23. 15, 22 (nicht Mr. 7, 26). 21, 9 (nicht Mr. 11, 9 = Lc. 19, 38). 15.

Petrus, mit oder ohne Artikel, heisst in A constant *Σίμων* bis 3, 16, dann mit der charakteristischen Ausnahme *Σίμων καθεύδεις* 14, 37 immer Petrus, während Lucas abwechselnd *Πέτρος* sagt und *Σίμων*.[1] Matthäus aber hat den letzteren Namen nur 17, 25, sonst aber auch *Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος* 4, 18. 10, 2 und einmal 16, 16 *Σίμων Πέτρος*.

1) Die Unterscheidung Zeller's (Apostelgeschichte, S. 441) lässt sich nicht durchführen, da Lucas fast immer in der Benennung des Apostels von seiner Quelle abhängig ist.

In der Bezeichnung der Jünger wechseln Matthäus und Marcus mit den Benennungen *οἱ δώδεκα* (besonders Marcus), *οἱ δώδεκα μαθηταί, οἱ μαθηταί*, dagegen hat jeder nur einmal den Ausdruck *ἀπόστολοι* (Mr. 6, 30. Mt. 10, 2), den wir dafür Lc. 6, 13. 9, 10. 11, 49. 17, 5. 22, 14. 24, 10 aufgenommen finden.

3) Wechsel in der Stellung, die ein bestimmtes Wort im Satzgefüge einnimmt, woraus unter Umständen geradezu eine Umstellung der Perioden folgt. Die gemeinsame Opposition je der beiden Andern gegen den Dritten beweist, dass wir es hier mit Resultaten individueller Textbearbeitung zu thun haben. So hat Lucas 8, 12 das *αἴρει τὸν λόγον* mit *ἀπὸ τῆς καρδίας αὐτῶν* verbunden, während A Mr. 4, 15 = Mt. 13, 19 zu *τὸν λόγον* den Zusatz *τὸν ἐσπαρμένον εἰς αὐτούς* hatte; ferner hat er in der eschatologischen Rede aus dem *εἰς μαρτύριον αὐτοῖς* A Mr. 13, 9 = Mt. 24, 14 den Satz gemacht 21, 13 *ἀποβήσεται δὲ ὑμῖν εἰς μαρτύριον*, und das *ὅταν δὲ ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* A Mr. 13, 14 = Mt. 14, 15 kommt 21, 20 wieder in dem *ὅταν δὲ ἴδητε — γνῶτε ὅτι ἤγγικεν ἡ ἐρήμωσις* zum Vorschein. Für Umstellung von ganzen Sätzen aber vgl. Lc. 8, 21, wo die Folge A Mr. 3, 35 = Mt. 12, 50 *ὅστις ἂν ποιῇ — οὗτος ἐστίν* invertirt ist in *οὗτοί εἰσιν οἱ ποιοῦντες*. — Aehnlich verfährt aber auch Matthäus, wenn er 12, 4 *τοῖς μετ᾽ αὐτοῦ*, das A Mr. 2, 26 = Lc. 6, 4 zu *ἔδωκεν* gehört, mit *οὐκ ἐξόν* verbindet; aus A Mr. 10, 14 = Lc. 18, 16 *ἄφετε τὰ παιδία ἔρχεσθαι πρός μὲ καὶ μὴ κωλύετε αὐτά* macht 19, 14 *ἄφετε τὰ παιδία καὶ μὴ κωλύετε αὐτὰ ἐλθεῖν πρός μέ*, oder wenn er aus dem *ὁ πρῶτος ἔλαβεν γυναῖκα καὶ οὐκ ἀφῆκεν σπέρμα* A Mr. 12, 20 das *ἀφῆκεν* zwar beibehält, aber in folgender Verbindung Mt. 22, 25 *μὴ ἔχων σπέρμα ἀφῆκεν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ*. Aus dem zweiten Evangelium gehört hierher das *εἰ μὴ ῥάβδον μόνον* 6, 8, das aus *μηδὲ ῥάβδους* A Mt. 10, 10 = Lc. 9, 3 geworden ist (S. 82 f.), und das *οὗτοί εἰσιν οἱ* 4, 16 für A Mt. 13, 20 = Lc. 8, 13 *οἱ δὲ — οὗτοί εἰσιν*.

4) Wechsel im Ausdruck des Satzes. So hat Mt. 21, 26 das *ἐφοβοῦντο τὸν λαόν* in die Rede herübergenommen und *φοβούμεθα τὸν ὄχλον* daraus gemacht. Lucas aber 20, 6 hat an die Stelle dieser Phrase *ὁ λαὸς ἅπας καταλιθάσει ἡμᾶς* gesetzt, gerade wie er Act. 5, 26 die Verbindung macht *ἐφοβοῦντο γὰρ τὸν λαόν, — ἵνα μὴ λιθασθῶσιν*[1]. So sagt Mr. 14, 54 *ὁ Πέτρος ἦν συγκαθήμενος μετὰ τῶν ὑπηρετῶν*, Mt. 26, 58 *ἐκάθητο μετὰ τῶν ὑπηρετῶν*, Lc. 22, 55 *συγκαθισάντων ἐκάθητο ὁ Πέτρος μέσος αὐτῶν*.

5) Einfügung erläuternder Zusätze. So Marcus 2, 25 *ὅτε χρείαν ἔσχε* und 15, 21 *τὸν πατέρα Ἀλεξάνδρου καὶ Ῥούφου*; ferner Mt. 16, 21

1) Wilke, S. 396 f.

ἀπελθεῖν εἰς Ἱεροσόλυμα und 19, 13 καὶ προσεύξηται; ferner Lc. 8, 15 ἐν καρδίᾳ καλῇ καὶ ἀγαθῇ und 21, 8 καὶ ὁ καιρὸς ἤγγικε. Nachdem A Mr. 12, 27 Jesu Worte οὐκ ἔστιν θεὸς νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων referirt waren, fügt Mt. 22, 33 eine Notiz ein, die den Eindruck derselben auf das Volk beschreiben soll, Lc. 20, 38 fügt eine begründende Formel bei πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν, Marcus aber schliesst die Rede mit πολὺ πλανᾶσθε ab.

6) Dieselben Worte erscheinen in verschiedener Abwandlung. So zuweilen schon bei Marcus, z. B. 8, 36 τί ὠφελήσει (statt τί ὠφελεῖται); mehr aber bei den Anderen. Vgl. Lc. 9, 4 καὶ ἐκεῖθεν ἐξέρχεσθε statt ἕως ἂν ἐξέλθητε ἐκεῖθεν. 20, 24 τίνος ἔχει εἰκόνα statt τίνος ἡ εἰκὼν αὕτη. 22, 34 οὐ φωνήσει ἀλέκτωρ ἕως ἀπαρνήσῃ statt πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι ἀπαρνήσῃ. Mt. 12, 4 οὓς οὐκ ἐξὸν ἦν für οὓς οὐκ ἔξεστι. 19, 29 πᾶς λήμψεται statt οὐδεὶς ἐὰν μὴ λάβῃ. 22, 24 καὶ ἀναστήσει statt ἵνα καὶ ἐξαναστήσῃ. 24, 14 κηρυχθήσεται statt δεῖ κηρυχθῆναι. 22 ἐκολοβώθησαν αἱ ἡμέραι vielleicht statt ὁ κύριος ἐκολόβωσε τὰς ἡμέρας.

Aus der beschriebenen Sachlage erhellt auf jeden Fall Dieses: Alle Synoptiker (also auch Marcus) beweisen durch ihren Sprachgebrauch, dass sie einen, ausserhalb sowohl des Matthäus, als des Marcus, als des Lucas liegenden, bestimmten Text vor sich haben, dem sie bald bis auf's Wort folgen, bald untreu werden in der Wiedergabe des Ausdrucks. Beispiele:

1) Matthäus. Schon S. 12 haben wir aufmerksam gemacht auf die merkwürdige Uebereinstimmung hinsichtlich des doppelten εἰ δὲ μή Mr. 2, 21. 22 = Lc. 5, 36. 37. Während es aber Marcus und Lucas beidemal haben, hat Matthäus im ersten Falle zuerst eine selbstständige Reproduction versucht mit αἴρει γὰρ τὸ πλήρωμα 9, 16, während er im zweiten Fall das Original stehen liess 9, 17. Jenes γάρ tritt nun zwar etwas störend in den engen Zusammenhang der beiden Verse herein, aber es gehört nun einmal ein derartiges Hereinschieben von γάρ zu dem eigenthümlichen Styl des Matthäus (vgl. 9, 5. 24. 12, 8. 13, 12. 15, 2. 28, 5).

2) In der eben erwähnten Perikope kann aber Lucas ebenso wenig, als Matthäus, den ursprünglichen Text darbieten, welcher (A Mr. 2, 13—22) sowohl ausserhalb des Lucas, wie des Matthäus liegt. Denn wenn dieser 9, 13 erweitert, so thut Dies Lucas auch, aber an der andern Stelle 5, 39. Jeder aber schliesst die Zuthat des Andern von seinem Text aus; derlei Beispiele gibt es aber viele. [1]

3) Marcus. Hinsichtlich seiner haben wir schon S. 61 f. 110 f. Verzeichnisse von Stellen gegeben, die seine Abweichungen von einem ihm vor-

1) Vgl. Wilke, S. 391.

liegenden Original constatiren. Nach dieser Thatsache ist Weisse's Kanon zu modificiren: »In denjenigen Partien, welche alle drei Synoptiker gemeinschaftlich haben, ist die Einstimmung der beiden andern immer eine durch Marcus vermittelte: d. h. die beiden andern stimmen in diesen Partien, sowohl was die Anordnung im Ganzen, als was die Wortfügung im Einzelnen betrifft, immer nur insoweit unter sich zusammen, als sie auch mit Marcus zusammenstimmen; so oft sie aber von Marcus abweichen, weichen sie, einige unbedeutende Weglassungen ausgenommen, wo das Zusammentreffen als zufällig (?) angesehen werden kann, jederzeit auch gegenseitig von einander ab.«[1]

4) Nur so erklärt es sich, dass wechselweise je Zwei in der Wahl eines Ausdrucks gegen den Dritten übereinstimmen. So hat Mt. 10, 39. 16, 25 *εὑρήσει* gegen das *σώσει* der beiden Andern, hat Lc. 19, 46 *ἐστίν* oder *ἔσται* gegen das *κληθήσεται* der Andern, und hat endlich Mr. 6, 11 *τὸν χοῦν* gegen das gemeinschaftliche *τὸν κονιορτόν* der Andern.

5) Nur so erklären sich aber auch die Stellen, wo alle Drei differiren. So z. B. in der Erzählung von Jesu Verwandten (A, Nr. 20) stehen die Worte *ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοί σου ἔξω* fest, aber als Prädicat hierzu setzt Matthäus *ἑστήκασι ζητοῦντές σοι λαλῆσαι*, Lucas *ἑστήκασι ἰδεῖν σε θέλοντες*, Marcus *ζητοῦσι σε*, wo offenbar der Ausdruck des Matthäus die andern erklärt (Marcus hat das Suchen, Lucas das Stehen beibehalten). Ebenso hat Matthäus das Ursprüngliche in der Parabel vom Säemann (A, Nr. 21), wenn er den verschiedenen Samen mit *ἄλλο* bezeichnet, wofür Marcus *ἄλλα*, Lucas *ἕτερον* setzt (Marcus änderte den Numerus, aber nicht das Wort, Lucas das Wort, aber nicht den Numerus). Dagegen findet gerade zwischen Matthäus und Marcus das umgekehrte Verhältniss statt (A, Nr. 58) Mr. 12, 4 *ἄλλον δοῦλον*, Mt. 21, 36 *ἄλλους δούλους*, Lc. 20, 11 *ἕτερον δοῦλον*. Ebenso bietet in der oben erwähnten Parabel Marcus die Grundlage für die beiden Andern, wenn er in der Anwendung *οἵτινες ἀκούουσιν* einführt, wofür Lucas *οἵτινες ἀκούσαντες*, Matthäus *ὁ ἀκούων* setzt; ebenso wenn Marcus sagt *τὸν λόγον τὸν ἐσπαρμένον*, Matthäus *τὸ ἐσπαρμένον*, Lucas *τὸν λόγον*. Wieder anders ist es in der Geschichte von der Heilung des Paralytischen (A Nr. 11), wo Marcus *κράββατον*, Matthäus *κλίνη*, Lucas (*κλίνη* und) *κλινίδιον* hat, wo ohne Zweifel Lucas den, auch sonst zu Deminutivformen neigenden, Urtext gibt und Marcus wieder latinisirt (§. 26).

6) Auch in der Umstellung der Sätze und in der Auswahl der, sie bildenden, Worte findet dasselbe Verhältniss statt. So sind z. B. die Parallelen Mr. 1, 7. 8 = Mt. 3, 11 = Lc. 3, 16 nicht anders, als unter

1) Evangelische Geschichte, I, S. 72 f.

Zugrundelegung eines gemeinsamen Textes zu erklären. Denn Marcus weicht von den beiden andern ab, indem er das ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς ὕδατι dem Inhalt von 7 nachsetzt; Matthäus weicht ab, indem er das ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου verwandelt in ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μού ἐστιν; Lucas weicht ab, indem er das ὀπίσω μου auslässt.

Im Allgemeinen wird aus diesen Darlegungen hervorgehen, dass constante schriftstellerische Manieren in der Art der Reproduction von A sich bei allen Dreien finden; und zwar zeigt Marcus die geringste Kunst im Erzählen, wie er auch im Griechischen am ungeübtesten ist und, wo er selbstständig schreibt, wie 7, 3. 4, leicht den präcisen Ausdruck verfehlt. Hingegen theilen sich die beiden Andern in die, bei ihm vermissten, Vorzüge so, dass Matthäus die meiste Uebung im Erzählen zeigt, während Lucas, wenigstens öfters da, wo er selbstständig schreibt, eine gute griechische Form besitzt. Das Körnige, Ungefeilte, Correcte von A ist fast durchgängig in Marcus wieder zu erkennen, während Matthäus conciser, Lucas bei allem Streben nach Verkürzung doch oft breiter darstellt. Beide haben mehr Perioden, als Marcus, dessen Satzbau sich fast ausnahmslos getreu an A hält. Als populäre Autoren sind aber auch die beiden Andern in Beziehung auf ihren Sprachgebrauch durch ihre Quellen beeinflusst, deren Styl sie in verschiedenen Abschnitten in verschiedenem Maasse angenommen haben. Keineswegs also erscheinen sie als Herren und Meister eines eigenen Styls in dem Maasse, dass derselbe dem von A durchweg und gleichmässig Widerstand hätte leisten können. [1]

III. Die Quelle A. Das Meiste von Dem, was gewöhnlich zum Sprachgebrauch des Marcus geschlagen wird, eignet mehr oder weniger allen Synoptikern, wiewohl die beiden Seitenreferenten dabei hinter Marcus zurücktreten; es stellt somit den Sprachgebrauch von A dar, als dessen Charakter populäre und nachdrückliche Umständlichkeit gelten kann.

1) Diese Umständlichkeit[2] der Relation gibt sich insonderheit zu erkennen in dem eigenthümlichen Echo, welches die Reden Jesu in gewissen Zwischen- und Vorbemerkungen finden, die zum eigensten Styl in A gehören;[3] als z. B. das ἀνέκραξεν Mr. 1, 23 = Lc. 4, 33, welches auf φιμώθητι Mr. 1, 25 = Lc. 4, 35 vorsieht; das ἐὰν θέλῃς καθαρίσαι Mr. 1, 40 = Mt. 8, 2 = Lc. 5, 12 verglichen mit θέλω καθαρίσθητι Mr. 1, 42 = Mt. 8, 3 = Lc. 5, 13; das ἀφέωνταί σου αἱ ἁμαρ-

1) Hitzig: Johannes Marcus, S. 30. — 2) Weiss, S. 648. — 3) Wilke: Rhetorik, S. 436 ff.

τίαι Mr. 2, 5 = Mt. 9, 2 = Lc. 5, 20 verglichen mit τίς δύναται ἀφιέναι ἁμαρτίας Mr. 2, 7 = Lc. 5, 21 (anders Mt. 9, 3) und ἐξουσίαν ἔχει ἀφιέναι ἁμαρτίας Mr. 2, 10=Mt. 9, 6=Lc. 5, 24. Derselben Eigenschaft von A verdankt man an diesem Orte Mr. 2, 9. 11. 12 auch das dreimalige αἴρειν τὸν κράββατον. Beweist die Uebereinstimmung in diesen Stellen, dass die fragliche Eigenschaft wirklich der Quelle A angehört, so zeigen andere Parallelen, dass Marcus auch in dieser Beziehung sich treuer an A hält, als Matthäus und Lucas; z. B. 2, 16 ἰδόντες αὐτὸν ἐσθίοντα μετὰ τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ τελωνῶν ἔλεγον ὅτι μετὰ τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ τῶν τελωνῶν ἐσθίει καὶ πίνει (einfacher dagegen Mt. 9, 11. Lc. 5, 30) und 2, 18 οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἦσαν νηστεύοντες καὶ λέγουσιν διὰ τί οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων νηστεύουσιν, οἱ δὲ σοὶ μαθηταὶ οὐ νηστεύουσιν (einfacher, wiewohl differirend drücken Mt. 9, 14 und Lc. 5, 33 die Sache aus. Damit ist denn also die S. 73 ausgesprochene Wahrscheinlichkeit, dass hier Marcus A hat, bestätigt). — Als fernere Beispiele für die Regel sind anzuführen die Stellen Mr. 2, 24 = Mt. 12, 2 ποιοῦσιν (Lc. 6, 2 ποιεῖτε) verglichen mit Mr. 2, 25 = Mt. 12, 3 = Lc. 6, 3 οὐκ ἀνέγνωτε τί ἐποίησεν. Mr. 3, 2 = Mt. 12, 9 τοῖς σάββασιν (Lc. 6, 7 τῷ σαββάτῳ) verglichen mit Mr. 3, 4 = Mt. 12, 12 (Lc. 6, 9). Man halte noch zusammen mit den Nebentexten Mr. 3, 22 = 23 (Matthäus und Lucas anders). 32 = 33 (Matthäus folgt). 5, 28 = 30 (Lucas drückt nur das eine, Matthäus nur das andere ἅπτεσθαι τῶν ἱματίων aus). 5, 38 = 39 (Lucas folgt). 6, 3 = 4 (die Familie doppelt auch bei Matthäus erwähnt). 22 = 25 (ähnlich Matthäus). 6, 35 (die doppelte ὥρα πολλή bei Matthäus halb, bei Lucas ganz verwischt). 48 = 49 (περιπατεῖν ἐπὶ τῆς θαλάσσης). 7, 7 = 8 (τῶν ἀνθρώπων). 27 = 28 (τὰ κυνάρια). 7, 32 = 33 (Händeauflegen). 8, 1 = 2 (μὴ ἔχουσιν τί φάγωσιν). 4. 8 (χορτάσαι). 14 = 16 (kein Brod). 8, 22 = 23 (Anrühren). 9, 9 = 10 (ἀναστῆναι). 11 = 12 (ἐλθεῖν). 14 = 16 (συζητεῖν). 10, 2 = 4 (ἀπολῦσαι). 13 = 16 (Anrühren). 17 = 18 (ἀγαθός). 22 = 23 (κτήματα ἔχειν). 32 = 33 (ἀναβαίνειν). 35 = 36 (θέλειν με ποιῆσαι ὑμῖν). 37 = 40 (δοῦναι). 38 = 39 (δύνασθαι). 11, 28 = 29 (ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ). 12, 14 = 17 (δοῦναι). 16 = 17 (καίσαρος). 28 = 29 (πρώτη). 29. 30 = 32. 33 (anders Matthäus). 41 = 43 = 44 (βάλλειν). 13, 1 = 2 (λίθος). 4 = 7 (τέλος). 14, 5 = 7 (πτωχοί). 12 = 15 (ἑτοιμάζειν). 27 = 29 (σκανδαλίζεσθαι). 35 = 41 (ἡ ὥρα ἦλθεν).

Eine besondere Gattung dieser eigenthümlichen stylistischen Bildungen in A bilden solche Stellen, die den Erfolg als der Ursache, der Absicht, dem Entschluss gemäss darstellen. Wenn nämlich gesagt wird, dass etwas geschehen solle, so wird Dies, dass es auch wirklich geschah, nicht blos regelmässig notirt (z. B. 3, 13. 4, 39), sondern ge-

wöhnlich auch mit denselben Worten ausgedrückt.[1] Vgl. das ὀπίσω 1, 17. 18. 20, das ἐξέρχεσθαι 1, 25. 26, das κηρύσσειν 1, 38. 39; ferner das doppelte καθαρίζεσθαι 1, 41. 42 (= Mt. 8, 3), das doppelte ἐγείρειν 2, 11. 12 (= Mt. 9, 6. 7), das von beiden Nebentexten beibehaltene doppelte ἀκολουθεῖν 2, 14. Man halte noch mit den Nebentexten zusammen 3, 5. 5, 12 = 13. 27 = 28. 6, 31 = 32. 37. 56. 7, 29 = 30. 34 = 35. 8, 12. 9, 19 = 20. 10, 49. 51 = 52. 11, 2—6. 14, 12. 15 = 16. 44—46. Auch wird vor Fragen oder Aeusserungen, die durch einen äusseren Umstand veranlasst sind, dieser Umstand meist so angegeben, wie die Frage oder Aeusserung ihn ausdrückt. So z. B. das doppelte διαλογίζεσθαι 2, 6. 8, was Matthäus verwischt, Lucas noch verstärkt hat durch διαλογισμοί, das doppelte τοῖς σάββασιν Mr. 2, 23. 24, wo Lucas das erstemal, Matthäus das zweitemal ἐν σαββάτῳ setzen, ferner die doppelte Erwähnung der Schweineheerde 5, 11. 12, wo wenigstens Lucas vereinfacht hat. Man vergleiche noch mit den Nebentexten 5, 24. 31. 6, 14. 16. 7, 2. 5. 9, 33. 34. 11, 20. 21.

Hierher gehören überhaupt alle diejenigen Erscheinungen, die man sonst als Verbindungen synonymer Ausdrücke, Tautologien des Marcus zu bezeichnen pflegt. Auch sie werden keineswegs immer von den Andern vermieden. Doch geschieht Dies z. B. 1, 42 ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἡ λέπρα καὶ ἐκαθαρίσθη, wo die Andern Mt. 8, 3 = Lc. 5, 13 sich in den doppelten Ausdruck theilen; 2, 19, wo blos Marcus dasselbe doppelt, nämlich in Fragform und ohne Fragform ausdrückt; 25 ὅτε χρείαν ἔσχεν καὶ ἐπείνασεν (wonach die S. 73 offen gelassene Möglichkeit zu beurtheilen ist). Im Uebrigen vgl. noch 3, 7. 8. 4, 6. (= Mt. 13, 6). 30. 39. 40. 5, 12. 19. 23. 33. 6, 55. 56 (contrahirt Mt. 14, 35. 36). 8, 15. 17 (= Mt. 16, 9). 39 (= Mt. 8, 26 = Lc. 8, 24). 12, 23 (= Mt. 22, 28 = Lc. 20, 33). 13, 9. 23. 33. 14, 18. 68. 71 (ἀναθεματίζειν καὶ ὀμνύειν = Mt. 26, 74). Durch diese Manieren sind die vielfachen Wiederholungen verursacht, als welche, ausser den bereits aufgeführten Beispielen noch zu notiren sind 3, 24—26 das dreifache οὐ δύναται στῆναι, 4, 31. 32 das doppelte ὅταν σπαρῇ, 7, 36 das doppelte διαστέλλειν, 10, 27 das doppelte παρὰ θεῷ, 11, 29. 30 das doppelte ἀποκρίθητέ μοι, 12, 14 das dreifache δοῦναι, 12, 20 — 22 das dreifache οὐκ ἀφῆκεν (ἀφῆκαν) σπέρμα; endlich die nachdrücklichen Wiederholungen von 11, 18 in 12, 12, von 14, 18 in 14, 22, von 14, 60. 61 in 15, 4. 5, von 15, 13 in 15, 14.

Eine andere Quelle häufiger Wiederholung derselben Worte in A bildet die Gewohnheit, anstatt des relativen Pronomens, in welches Matthäus und Lucas öfters die Substantiva auflösen, in der Regel (was jedoch hier und da sich auch bei Matthäus und Lucas erhalten hat), das

1) Wilke, Urevangelist, S, 668 f.

Substantiv selbst zu setzen, so dass in einem Verse von A dasselbe Nomen doppelt und dreifach stehen kann, was der Darstellung den Charakter des Schwerfälligen verleiht. Vgl. 1, 16. 34. 2, 19. 20 (= Mt. 9, 15 = Lc. 5, 35). 22. 27. 28. 3, 17. 24. 25. 4, 14. 15. 39. 5, 3. 4. 9. 37. 41. 6, 17. 18. 41. 7, 36 (hier zur Abwechselung auch das Pronomen dreimal hinter einander). 8, 12. 35 (= Mt. 16, 25 = Lc. 9, 24). 10, 13. 46. 13, 15. 14, 5. 67.

Eine weitere Folge der Umständlichkeit besteht in dem Nebeneinander von Antecedens und Consequens, wie es so oft in A angetroffen wird. Vgl. 1, 15 (*πεπλήρωται ὁ καιρὸς, μετανοεῖτε*). 18 (*ἀφέντες τὰ δίκτυα ἠκολούθησαν*). 2, 12. 14. 3, 13. 7, 14. Eben so ist es zu beurtheilen, wenn nach der Nennung eines Ganzen noch ein darunter begriffener Theil besonders genannt wird, wie z. B. ganz Judäa und alle Jerusalemiten 1, 5, die Jünger alle und Petrus 16, 7.

Im Allgemeinen in dieselbe Classe von stylistischen Erscheinungen, die dem Ausdruck den Charakter der Umständlichkeit verleihen, gehört die Verbindung des Verbum compositum mit dem simplex (1, 29. 6, 1. 14, 16. 45), oder zweier Composita vom selben Stamm (1, 35. 2, 15. 6, 33), und der abundante Gebrauch von Composita in Wendungen wie *ἐξέρχεσθαι ἐξ* 1, 25. 26 und *ἔξω* 14, 68, *ἐξήγαγεν ἔξω* 8, 23, *ἐκπορεύειν ἔξω* 11, 19. Meistens, aber nicht immer, werden von den Andern vermieden Pleonasmen, die besonders durch Erklärung von Adverbien veranlasst sind, wie *ὀψίας γενομένης ὅτε ἔδυ ὁ ἥλιος* 1, 32, *τότε ἐν τῇ ἐκείνῃ ἡμέρᾳ* 2, 20 (= Lc. 5, 35); vgl. 5, 5. 6, 25. 10, 30. (13, 11.) 14, 30. 43. Ebenso Abänderungen der Ortsbezeichnung, wie 1, 28 (?). 38 (?). 6, 10. 7, 21. 8, 4. 7, 21. 23. 14, 9. 54. 66, und Abänderungen in pronominalen Wendungen, wie *οὗτος οὕτως* 2, 7, *οἷα τοιαύτη* 13, 19, *ἧς αὐτῆς* 7, 25, oder in Adverbien, wie *ἐκ παιδιόθεν* 9, 21 oder namentlich *ἀπὸ μακρόθεν* 5, 6. 8. 13. 11, 13. 14, 54 (= Mt. 26, 58). 15, 40 (= Mt. 27, 35). Lucas schreibt an den beiden letztern Stellen *μακρόθεν*, nur 16, 23 mit *ἀπό*.

Damit hängt die Vorliebe zusammen, durch das hinzugefügte Gegentheil die Aussage zu verstärken, was die beiden Anderen in der Regel vermeiden. So 1, 22 (= Mt. 7, 29). 45 (= Lc. 5, 15. 16). 2, 27. 3, 26. 29. 4, 17 (= Mt. 13, 21 = Lc. 8, 13). 33. 34 (= Mt. 13, 34). 5, 26. 8, 33 (= Mt. 16, 23). 9, 25. 37. 10, 8 (= Mt. 19, 6). 11, 23. 12, 14 (= Mt. 22, 16 = Lc. 20, 21). 32. 14, 61. 15, 20 (*ἐξέδυσαν καὶ ἐνέδυσαν*). 16, 6 (= Lc. 24, 6) und sonst noch, wo aber oft nicht sowohl schriftstellerische Gewohnheit, als hebräischer Styl und Pointe der Sentenz vorliegt.[1]

1) Vgl. Beispiele bei Credner: Einleitung, S. 105.

Besonders häufig ist in A die Verbindung von zwei Negationen, welcher Redeweise aber auch die Andern keineswegs immer entgehen können. So das doppelte οὐδείς 16, 8, οὐκέτι οὐ μή 14, 25, μηδενὶ μηδέν 1, 44 (Mt. 8, 5 und Lc. 5, 14 lassen das Letztere weg), οὐκ οὐδείς 3, 27. 5, 37. 6, 5. 12, 14. 14, 60. 61. 15, 4, μηκέτι μηδέ 2, 2, οὐκέτι οὐδείς 5, 3. 7, 12. 9, 8 (die doppelte Negation hatte Einfluss auf Lc. 9, 31). 12, 34 (= Lc. 20, 40). 15, 5 (= Mt. 27, 14), μηκέτι μηδείς 11, 14 (hatte Einfluss auf Mt. 21, 19), besonders aber οὐ μή 9, 41 (= Mt. 10, 42). 10, 15 (= Lc. 18, 17). 13, 2 (= Mt. 24, 2). 19 (= Mt. 24, 21). 31 (= Mt. 24, 35 = Lc. 21, 33). 14, 31 (= Mt. 26, 35), μὴ μηδέ 3, 20.

Ferner hat, was die Umständlichkeit in der ganzen Darstellung betrifft, Weiss ausser auf Mr. 1, 35—37. 6, 33. 7, 31—37. 8, 22—26 treffend auch auf 6, 22—28 verwiesen, als auf ein schlagendes Beispiel. [1] Der König verspricht in directer Rede, der Tochter zu geben, was sie bitten werde; dann beschwört er es mit denselben Worten. Die Tochter geht heraus und fragt wieder in directer Rede die Mutter, was sie bitten soll, diese antwortet ebenso. Die Tochter geht hinein und wiederholt, indem sie wieder direct die Bitte ausspricht, theils die Worte des Versprechens, theils die der Mutter. Dann wiederholt sich derselbe Ausdruck, den wir schon im Munde der Mutter und der Tochter gehört haben, sowohl im Befehl des Königs, wie im Bericht von seiner Ausführung. Endlich gibt der Diener dem Mädchen das Haupt, dieses gibt es der Mutter. — Mit solcher Liebhaberei für breite Darstellung hängt auch noch die significante Eigenthümlichkeit von A zusammen, am Schlusse der Heilungsgeschichten immer noch die Notiz beizufügen, dass der Geheilte jetzt wieder die Functionen verrichtet habe, zu denen er bisher unfähig gewesen, wie 1, 31 καὶ διηκόνει αὐτοῖς, 2, 12 (= Lc. 5, 25) ἄρας τὸν κράββατον, 5, 15 (= Lc. 8, 35) σωφρονοῦντα, 5, 42 καὶ περιεπάτει, 7, 30 βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην, 7, 35 ἐλάλει ὀρθῶς, 8, 25 ἐνέβλεψε τηλαυγῶς ἅπαντα.

2) Schon vermöge seines Styls ist dem zweiten Evangelium eine gewisse Frische und Lebendigkeit der Erzählung eigen. Es beruht das auf dem, schon von Hitzig [2] angedeuteten, neuerdings besonders ausführlich von Weiss [3] dargestellten, lebhaften, hastigen Charakter der Rede, auf dem Gebrauch markanter, derb veranschaulichender Ausdrücke, wie gleich im ersten Capitel z. B. 16 ἀμφιβάλλοντας, 12. 34. 39. 43 ἐκβάλλειν, 26 σπαράσσειν, 36 κατεδίωξαν u. s. f. So erhöht es die Lebendigkeit der Darstellung, wenn gewisse an sich unwesentliche Geberden und die Haupthandlung begleitende Actionen oder die Absich-

1) S. 650. = 2) Joh. Marcus, S. 119. — 3) S. 646 ff.

ten derselben besonders hervorgehoben werden, wie προσδραμών 10, 17 und δραμών 15, 36; καθίσας 9, 35. 12, 41, ἤθελε παρελθεῖν 6, 48, οὐκ ἤθελεν ἵνα τις γνοῖ 9, 30 vgl. 7, 24, βουλόμενος 15, 15, τολμήσας 15, 43. Andere Beispiele vgl. §. 28.

Besonders trägt zu dieser naturwüchsigen Frische der Erzählung bei die Gewohnheit, das schildernde Imperfect des erzählenden Styls mit dem Präsens historicum zu vertauschen,[1] welches die Andern gewöhnlich in Aorist umsetzen, oder mit ἰδού ersetzen, vgl. besonders 1, 12. 21. 40. 44 (= Mt. 8, 4). 2, 3—5. 3, 4. 5 (= Mt. 12, 13). 13. 20. 31. 34. 4, 37. 5, 15. 22. 6, 7. 48. 7, 32. 11, 1. 2. 4. 7. 12, 18. 43. 13. 1. 14, 17. 43. 66. 67. 15, 16. 17. 21. 22. 24. 27 (= Mt. 27, 38). 16, 2. 4.

Ebenso häufig erscheint in diesen Berichten ein, öfters metabatisch gebrauchtes, εὐθέως vgl. 1, 18 (= Mt. 4, 20). 21. 31. 2, 2. 5, 13. Statt εὐθέως, welches er hier und da mit Unrecht tilgt, liest Tischendorf gewöhnlich εὐθύς, vgl. 1, 10 (= Mt. 3, 16). 12. 20 (= Mt. 4, 22). 29. 30. 42 (= Mt. 8, 3 = Lc. 5, 13). 43. 2, 8. 12. 3, 6. 4, 5 (= Mt. 13, 5). 15. 16 (= Mt. 13, 20). 17 (= Mt. 13, 21). 29. 5, 2. 29. 30. 42. 6, 25. 27. 45 (= Mt. 14, 22). 50 (= Mt. 14, 27). 54. 7, 25. 8, 10. 9, 15. 20. 24. 10, 52 (= Mt. 20, 34). 11, 2 (= Mt. 21, 2). 3 (= Mt. 21, 3). 14, 43. 45 (= Mt. 26, 49). 15, 1. Hier und da setzt Lucas, der εὐθέως nur 8 mal hat, dafür παραχρῆμα.

Der populären Sprachweise angehörig ist die Manier, bei vollkommen einfacher Anreihung der Sätze das Einzelne mit καί oder einem rückweisenden πάλιν aneinander zu schliessen.[2] Alles bewegt sich vorwärts vermittelst so einfacher Bewegungswerkzeuge, als da sind καὶ ἔλεγεν, καὶ ἐξῆλθεν, καὶ εἰσῆλθε πάλιν u. s. f.

Ebenso ist als Beweis eines populären Standpunkts die Vorliebe für Diminutiva anzusehen, als παιδίον 5, 39. 40 = κοράσιον 5, 41. 42 (wo Mt. 9, 24. 25, zum Beweis, dass die Diminutivform ihm vorlag, κοράσιον, Lc. 8, 54 das bei Marcus nie vorkommende παῖς setzt: der mittlere, Beides erklärende, Ausdruck liegt also evident bei Marcus vor); παιδίον und κυνάριον 7, 27. 28 (wo Mt. 15, 26. 27 das Letztere stehen lässt, das Erstere in τέκνον abändert); θυγάτριον 7, 25. 5, 23 (wo Mt. 15, 22 und 9, 18 = Lc. 8, 42 in θυγάτηρ abändert); ebenfalls παιδίον 9, 24. 36. 37 (wo Mt. 18, 2—5 und Lc. 9, 47. 48 es belassen); 10, 13—15 (= Mt. 19, 13. 14. Lc. 18, 16. 17 während er 18, 15 in βρέφη ändert); κοράσιον 6, 22. 28 (wo Matthäus es 14, 11 stehen lässt, aber 14, 6 in θυγάτηρ ändert); ἰχθύδιον 8, 7, was 8, 5 ebenfalls in A

1) Specielle Nachweisung der Regeln für das Präsens historicum bei Wilke, S. 669. — 2) Vgl. Credner: Einleitung, S. 103.

gestanden hatte (Matthäus lässt es am letzteren Orte 15, 34, während er am ersteren 15, 36 *ἰχθύς* setzt); *ὠτάριον* 14, 47 (nach der richtigen Leseart; Mt. 26, 51 und Lc. 22, 50. 51 haben *ὠτίον* und *οὖς*. — Ferner gehört in das Capitel der volksmässigen Darstellung die Construction mit *ἤρξαντο* (andere Formen kommen nicht vor), worauf dann der Infinitiv folgt: 1, 45. 2, 23 (= Mt. 12, 1). 4, 1. 5, 17. 20. 6, 2. 7, 34. 35. 8, 11. 31 (=Mt. 16, 21). 32. 10, 28. 32. 41. 47. 11, 15 (=Lc. 19, 45). 12, 1 (=Lc. 20, 9). 13, 5. 14, 19 (=Mt. 26, 22). 33 (=Mt. 26, 37). 65. 69. 71 (= Mt. 26, 74). 15, 8. 18. — Auch gehört hierher die Sitte, Naturlaute wie *ἔα* 1, 24 und *οὐά* 15, 29 einzuführen.

3) Es bleibt noch übrig, eine Reihe von grammatikalischen und lexikalischen Eigenthümlichkeiten zusammenzustellen, die unserer ersten Quelle ein besonderes Gepräge verleihen.

Bei Ortsnamen pflegt A den Artikel auszulassen, z. B. Mr. 7, 31 und die Parallelen, Mr. 6, 53 = Mt. 14, 34. Mr. 7, 24 = Mt. 15, 21. Mr. 8, 10 = Mt. 15, 39. Mr. 8, 27 = Mt. 16, 13. Wie Mr. 6, 53 das Land Genezaret, so stehen Mt. 4, 13 auch die Gebiete von Sebulon und Naphtali artikellos; grössere Länder aber haben in A regelmässig den Artikel, z. B. Mr. 10, 1 = Mt. 19, 1. So auch bei Mt. 2, 22, nur Lucas bindet sich nicht daran 17, 11.

Sehr oft kommt in A die oratio directa vor, wo bald Matthäus, bald Lucas sie verwischen. So 4, 39. 5, 8. 9, 25. 13, 1, wo Beide, 1, 44. 5, 12. 23. 11, 33, wo wenigstens Lucas, Mr. 4, 35. 6, 23, wo Matthäus die indirecta wählt (abgesehen von solchen Stellen, die wie 5, 9. 6, 31 geradezu von den Andern weggelassen werden). Auch wo Matthäus und Lucas übrigens in der Abwandlung der directa übereinstimmen, thun sie es ganz selbstständig von einander, gewöhnlich von der Absicht der Verkürzung geleitet. Dabei ist noch zu merken, dass A die directa auch hat, wo es keineswegs auf wörtlichen Ausdruck gerade ankommt (1, 37. 4, 39. 5, 8. 8, 19. 20. 9, 25. 10, 49. 13, 1. 16, 3), und dass die Rede wohl auch durch fragende Fassung sich lebendiger gestaltet (4, 21. 5, 35. 39. 8, 12. 11, 17); ferner auch, dass in A vor der directen Rede gewöhnlich (circa 27 mal) das anführende *ὅτι* steht, was aber nicht als absolut unterscheidendes Merkmal gelten kann; Gersdorf geht zu weit, wenn er es dem Matthäus ganz abspricht,[1] der es vielmehr ausser den kritisch zweifelhaften Stellen 5, 31. 21, 16. 26, 65 nicht blos in den Parallelstellen 9, 18. 26, 74. 75 beibehalten, sondern auch 7, 23. (14, 26?) 19, 8. 26, 72. 27, 43. 47. 28, 13 selbstständig gesetzt hat. Dagegen hat Lucas es zwar nur 5, 26. 8, 49. 22, 61 nachweisbar beibehalten, unter den übrigen Stellen aber, wo er es hat (1,

1) Beiträge, S. 140.

25. 61. 4, 21. 41. 43. 7, 4. 15, 27. 17, 10. 19, 42. 20, 5. 21, 8) sind manche, die im höchsten Grade wahrscheinlich machen, dass er es aus A herübergenommen, Marcus daher mit seiner Wiedergabe des *ὅτι* recitationis nicht ganz consequent ist.

Andere Lieblingsausdrücke von A sind *πνεῦμα ἀκάθαρτον*, wo Matthäus gewöhnlich Umschreibungen mit *δαιμονιζόμενος* machte. So 1, 23 (Lc. 4, 33 *πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου*). 26 (Lc. 4, 35 *δαιμόνιον*). 27 (= Lc. 4, 36). 3, 11 (= Lc. 6, 18). 30. 5, 2. 8, 13 (= Lc. 8, 29, der aber sonst 27—33 *δαιμόνιον* setzt, wie Mt. 8, 31 *δαίμονες*). 6, 7 (= Mt. 10, 1, während Lc. 9, 1 *διαμόνια* setzt). 7, 25. 9, 25 (= Lc. 9, 42, während Mt. 17, 18 *δαιμόνιον* setzt). Dies ist auch ein Beweis, dass die Parallelen Mt. 12, 43 = Lc. 11, 24 in den Zusammenhang von A zu verlegen sind (S. 79). — Auch *σάρξ*, das man bei dem Pauliner Lucas erwarten sollte (der es selbstständig blos 24, 39 hat), gehört ins Sprachgebiet von A Mr. 10, 8 = Mt. 19, 5. 6. Mr. 13, 20 = Mt. 24, 22. Mr. 14, 38 = Mt. 26, 41. Sonst hat es noch Matthäus 16, 17 und Lucas im Citat 3, 6.

A hat blos *ἕως* (Mr. 16, 45. 14, 32) und *ἕως ἄν* (6, 10. 9, 1. 12, 36), während die beiden Anderen auch *ἕως οὗ* und *ἕως ὅτου* bilden. Der Unterschied aber, den Credner in dieser Beziehung auch noch zwischen Matthäus und Lucas statuiren will, lässt sich nicht durchführen.[1]

Als Eigenthümlichkeit des Lucas pflegt angeführt zu werden die Verbindung *τίς* oder *τί* (*ἐστι*) *ὅτι*. Allein Lc. 4, 36 ist = Mr. 1, 27. Lc. 8, 25 = Mr. 4, 41, und der selbstständigen Stelle des Lc. 2, 49 steht Mr. 2, 16 gegenüber.

Einzelne Wörter, wie *ἀποκαθιστάναι* Mr. 3, 5 = Mt. 12, 13 = Lc. 6, 10. Mr. 8, 25. 9, 12 = Mt. 17, 11. Sonst im N. T. nur noch zweimal. *Δυσκόλως* steht nur Mr. 10, 23. 24 = Mt. 19, 23 = Lc. 18, 24. *Ἐκδιδόναι* nur Mr. 12, 1 = Mt. 21, 33. 41 = Lc. 20, 9. *Ἐμπτύειν* Mr. 10, 34 = Lc. 18, 32. Mr. 14, 65 = Mt. 26, 67. Mr. 15, 19 = Mt. 27, 30. Sonst nirgends mehr. Ebenso *ἐπίβλημα* Mr. 2, 21 = Mt. 9, 16 = Lc. 5, 36; *θέρος* Mr. 13, 28 = Mt. 24, 32 = Lc. 21, 30.

Seltenere Formenbildungen von A sind *ἀποκτέννεσθαι* Mr. 12, 4, *ἀπεκατεστάθη* 3, 5. Gewisse Wörter, die Matthäus und Lucas haben, werden constant nicht gebraucht, wie *πορεύεσθαι* (dafür *ὑπάγειν* u. A.), *ἐᾶν* (dafür *ἀφίεναι*), *ἀναιρεῖν*, *θεᾶσθαι*. Sehr häufig ist der Gebrauch von *πολύς*, 15 mal steht auch *πολλά* als Bestimmung des Zeitworts im Sinne von viel, vielfach, häufig; es stossen 5, 26 sogar *πολλά* und *ὑπὸ*

1) Einleitung, S. 65.

πολλῶν zusammen. Andere Steigerungsformeln sind πολύ 12, 27, λίαν ἐκ περισσοῦ 6, 51, μᾶλλον περισσότερον 7, 36, ὑπερπερισσῶς 7, 37, ἐκπερισσῶς 14, 31.

Syntaktisch gehört hierher der Wechsel im Ausdruck der Anrede mit Vocativ (1, 24. 4, 38. 9, 19. 10, 17. 48) und Nominativ mit Artikel (5, 8. 9, 25. 10, 47. 14, 36. 15, 18. 29. 34). Die beiden Seitenrelationen verwandeln die Fälle letzterer Art in solche der ersteren, wenn gleich Matthäus zuweilen, wie 27, 29. 40. den Nominativ stehen lässt. Der Singular collectiven Begriffes wird mit dem Plural construirt 3, 7. 4, 1. 7, 14. 8, 1. 9, 15. Fälle von Verletzung des Genus sind vielleicht 5, 12 (λέγοντες) und 12, 28 (πάντων). Zu dem eingeschobenen ὡς 1, 2 vgl. den ähnlichen Fall 13, 34.

Dass die aramäischen Worte in ihrer frischen Unmittelbarkeit wiedergegeben werden (3, 17. 5, 41. 7, 11. 34. 9, 5. 10, 51. 11, 9. 21. 14, 36. 15, 22. 34), führt uns von der stylistischen Originalität der Quelle A zu der hebraisirenden Originalität insonderheit. Der hebraisirende Charakter des zweiten Evangeliums ist zuerst von Hitzig dargethan worden.[1] Er erinnert an 6, 7. 39 δύο δύο, 10, 11 μοιχᾶται ἐπ᾽ αὐτήν (Richt. 19, 2), 8, 12 εἰ beim Schwure, 9, 49 καί = so wie (Hiob 5, 7. 12, 11), an die Verbindung 15, 25 und überhaupt an den unmässigen Gebrauch der genannten Partikel. Hebräisch ist der Ausdruck ἐξηράνθη ἡ πηγὴ τοῦ αἵματος αὐτῆς 5, 29 (= Levit. 12, 7) und von ἔρχεσθαι 4, 21 für »gebracht werden« (2 Kön. 10, 2). In allen diesen Fällen haben Matthäus und Marcus das specifisch Hebräische vermieden, wie sie auch das Ῥαββουνί Mr. 10, 51 mit κύριε übersetzen. Dazu kommen noch eine Reihe von Lesarten, die Hitzig aus Codex Δ herbeizieht.

Den Hebraismus τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων Mr. 3, 38 lässt schon Matthäus 12, 31 nicht mehr zu, wie Matthäus auch die ὕδατα Mr. 9, 22 in ὕδωρ 17, 15 verwandelt. Der Genitiv ist in A hebraisirend fast immer das nachgeordnete Wort; nur das Personalpronomen tritt in seltenen Fällen voraus (9, 24. 12, 15. 14, 8); ein etwaiges Adjectiv aber zum Regens genitivi tritt ebenfalls nach Art des Hebräischen hinter letzteren (4, 37. 5, 11). Wo der Genitiv ein partitives Verhältniss ausdrückt, wird ihm ein ἐκ = מִן vorausgeschickt (9, 17. 14, 18. 20). Dem Dativus instrumenti geht hebraisirend zuweilen ein ἐν voran, wie βαπτίζειν ἐν ὕδατι 1, 8, κρατεῖν ἐν δόλῳ 14, 1. Hierher gehören auch Phrasen, wie εἶναι ἐν πνεύματι 1, 23. 5, 2. 12, 36, ja sogar ἐν ῥύσει αἵματος 5, 25; überhaupt eine gewisse Unsicherheit im Gebrauch von ἐν, das oft mit εἰς vertauscht wird (1, 21. 39. 13, 9. 16), und von ἐπί,

1) Johannes Marcus, S. 29—37. 69 f. 91—114.

vgl. πίπτειν ἐπὶ τῆς γῆς 9, 20. 14, 25, καθεύδειν ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον 4, 38 und vielleicht auch οὐ μὴ ἀφεθῇ ὧδε λίθος ἐπὶ λίθον (andere λίθῳ) 13, 2. Der Casus obliquus wird in der Fortsetzung leicht zum rectus, weil das Hebräische eigentlich gar keinen Casus hat. So οἱ κατεσθίοντες Mr. 12, 40, καθαρίζων 7, 19. Hebräisch ist die Verbindung des Verbums mit dem Substantivum verbale, wie 1, 26 φωνεῖν φωνῇ, 3, 28 βλασφημεῖν βλασφημίας, 4, 41 φοβεῖσθαι φόβον μέγαν, 5, 42 ἐξιστάναι ἐκστάσει μεγάλῃ, 7, 13 παραδιδόναι παραδόσεις, 13, 19 κτίζειν κτίσιν, 13, 20 ἐκλέγειν ἐκλεκτούς. Nach Art des Hebräischen lässt endlich A häufig die Copula aus, z. B. 9, 34. 10, 18. 12, 26. Die Seitenreferenten pflegen dann die Copula zu ergänzen. Endlich geht gut hebräisch in A das Verbum finitum gewöhnlich dem Subject voran. Auf diesen Hebraismen in Styl und Sprachgebrauch beruht zum grossen Theil jener Eindruck der Schwerfälligkeit und Unbeholfenheit, den die Lectüre des Marcus im Gegensatz zu Matthäus und Lucas macht, der aber eben damit auch für die Ursprünglichkeit des zweiten Evangelisten zeugt. »Wir brauchen nicht erst zu erinnern, wie ungleich näher es liegt, eine Paraphrase aus hebraisirendem in reines Griechisch anzunehmen, als das Umgekehrte, was in der That wohl das einzige Beispiel solcher Art sein würde, welches die Literaturgeschichte aufzuweisen hätte.«[1]

Schliesslich lässt sich noch eine ziemliche Copia verborum zusammenstellen, darüber die Quelle A verfügt. Wörter nämlich, die allen drei Evangelien gemeinsam sind, zuweilen jedoch bei Einem der Drei fehlen, während sie zum Theil auch sonst noch im N. T. vorkommen, sind folgende. Natürlich kann die Uebereinstimmung zwischen Matthäus und Lucas hier nur berücksichtigt werden, wenn Marcus denselben Zusammenhang hat und absichtlich abweicht.

Ἀγανακτεῖν — ἀγγαρεύειν (Matthäus, Marcus) — ἄγειν neutral (Matthäus, Marcus) — ἀγέλη — ἄγναφος (Matthäus, Marcus) — ἄγριος (Matthäus, Marcus) — ἀδημονεῖν (Matthäus, Marcus) — ἄκανθαι — ἀκυροῦν (Matthäus, Marcus) — ἀλάβαστρον — ἅλας — ἀλείφειν — ἀλέκτωρ — ἁλιεύς — ἁλίζειν (Matthäus, Marcus) — ἅλων (Matthäus, Lucas) — ἀμὴν λέγω ὑμῖν — ἀμπελών — ἀμφίβληστρον (Matthäus, Marcus) — ἀνά zur Bezeichnung der Distributivzahl — ἀναβοᾶν? — ἀνάκεισθαι — ἀνακλίνειν — ἀναπίπτειν — ἄνιπτος (Matthäus, Marcus) — ἀντάλλαγμα (Matthäus, Marcus) — ἀντιμετρεῖν (Matthäus, Lucas) — ἄνυδρος (Matthäus, Lucas) — ἀξίνη (Matthäus, Lucas) — ἀπαίρειν — ἁπαλός (Matthäus, Marcus) — ἀπαρνεῖσθαι — ἀποδημεῖν — ἀποδοκιμάζειν — ἀποκεφαλίζειν — ἀποκυλίζειν — ἀποπνίγειν (Matthäus, Lucas) — ἀποστάσιον (Matthäus, Marcus) — ἀπώλεια = Verschwendung

1) Weisse: Evangelische Geschichte, I, S. 67.

(Matthäus, Marcus) — ἄῤῥωστος (Matthäus, Marcus) — ἄρωμα (Marcus, Lucas) — ἄσβεστος — ἀσκός — ἀσύνετος (Matthäus, Marcus) — ἄτομος (Matthäus, Marcus) — αὐλή — ἀφεδρών (Matthäus, Marcus) — Βαπτιστής — βδέλυγμα — βεελζεβούλ — βόσκειν — Γαλήνη — γαζοφυλάκιον (Marcus, Lucas) — γαμίζειν? — γέεννα — γενέσια (Matthäus, Marcus) — γέννημα — γονυπετεῖν (Matthäus, Marcus) — Δαίμων — δαιμονίζεσθαι — δάκτυλος — δειλός (Matthäus, Marcus) — δερμάτινος (Matthäus, Marcus) — δεῦτε? — δηνάριον — διαβλέπειν? — διαλογίζεσθαι? — διαρπάζειν (Matthäus, Marcus) — διαφημίζειν (Matthäus, Marcus) — διεγείρειν? — δίκτυον — δυσκόλως — Εἰ δὲ μή — εἰς τί = warum (Matthäus, Marcus) — ἑκατονταπλασίων? — ἐκδίδοσθαι — ἐκδύειν — ἐκπνέειν (Marcus, Lucas) — ἐκτινάσσειν (Matthäus, Marcus) — ἐκφύειν (Matthäus, Marcus) — ἐμβάπτειν (Matthäus, Marcus) — ἐμβριμᾶσθαι (Matthäus, Marcus) — ἐμπαίζειν — ἐμπτύειν — ἐντρέπεσθαι = sich bekümmern um — ἐντυλίσσειν (Matthäus, Lucas) — ἐξανατέλλειν (Matthäus, Marcus) — ἐπανίστασθαι (Matthäus, Marcus) — ἐπίβλημα — ἐπισυνάγειν — ἐπιτιμᾷν — ἐρήμωσις — εὐθύς (Matthäus, Marcus) — εὔκομος — ἕως ὅτου — Ζύμη — Θάνατον ἰδεῖν, θεωρεῖν, θανάτου γεύεσθαι — θερισμός — θέρος — θηλάζειν — θορυβεῖν (Matthäus, Marcus) — θόρυβος (Matthäus, Marcus) — θρηνεῖν — θροεῖσθαι (Matthäus, Marcus) — Ἰατρός — ἰχθύδιον (Matthäus, Lucas) — Καθέδρα Mr. 11, 15 = Mt. 21, 12. 23, 2. Von Lucas vermieden — κακῶς ἔχειν Mr. 1, 32 = Mt. 4, 24. Mr. 1, 34 = Mt. 8, 16. Mr. 2, 17 = = Lc. 5, 31 = Mt. 9, 12. Mr. 6, 55 = Mt. 14, 35. Ausserdem hat es noch Lc. 7, 2 gleichfalls aus A — κάμηλος Mr. 1, 6 = Mt. 3, 4. Mr. 10, 25 = Mt. 19, 24 = Lc. 18, 25. Sonst noch Mt. 23, 24 — Κανανίτης nur Mr. 3, 18 = Mt. 10, 4 — κατ' ἰδίαν, Lieblingswort von A Mr. 4, 34. 6, 31. 32 = Mt. 14, 13 = Lc. 9, 10. Mr. 7, 33. 9, 2 = Mt. 17, 1. — Mr. 9, 28 = Mt. 17, 19. Mr. 13, 3 = Mt. 24, 3. Sonst noch Mt. 20, 17 (aus A) und Lc. 10, 23 (nachgebildet) — καταγελᾷν Mr. 5, 40 = Mt. 9, 24 = Lc. 8, 53 — κατακλᾷν, blos Mr. 6, 41 = Lc. 9, 16 — καταμαρτυρεῖν, blos Mr. 14, 60 = Mt. 26, 62. Mr. 15, 4 = Mt. 27, 13 — καταπέτασμα Mr. 15, 38 = Mt. 27, 51 = Lc. 23, 45 — κατασκηνοῦν Mr. 4, 32 = Mt. 13, 32 = Lc. 13, 19 — καταστρέφειν, blos Mr. 11, 15 = Mt. 21, 12 — καταχέειν, nur Mr. 14, 3 = Mt. 26, 7 — κατέναντι Mr. 11, 2 = Mt. 21, 2 = Lc. 19, 30. Mr. 12, 41. 13, 3. Vielleicht noch Mt. 27, 24 — κατεξουσιάζειν, blos Mr. 10, 42 = Mt. 20, 25 — καυματίζειν, blos Mr. 4, 6 = Mt. 13, 6 und in Apokalypse — κεράμιον, blos Mr. 14, 13 = Lc. 22, 10 — κῆνσος Mr. 12, 14 = Mt. 22, 17. 19. Sonst noch Mt. 17, 25 — κλάδος Mr. 4, 32 = Mt. 13, 32 = Lc. 13, 19. Mr. 13, 28 = Mt. 24, 32. Sonst noch Mt. 21, 8 — κλάσμα blos Mr. 6, 43 = Mt. 14, 20 = Lc. 9, 17. Mr. 8,

8 = Mt. 15, 37. Mr. 8, 19. 20. (Sonst im N. T. blos noch in den gleichfalls abhängigen Stellen Joh. 6, 12. 13) — κλῆρος (Mr. 15, 24 = Mt. 27, 35 = Lc. 23, 34), κληρονομεῖν (Mr. 10, 17 = Mt. 19, 29 = Lc. 18, 18, sonst noch Mt. 5, 5. 25, 34. Lc. 10, 25), κληρονομία (Mr. 12, 7 = Mt. 21, 38 = Lc. 20, 14. Sonst noch Lc. 12, 13), κληρονόμος (Mr. 12, 7 = Mt. 21, 38 = Lc. 20, 14) sind in besonderer Weise Ausdrücke von A — κλοπή, nur Mr. 7, 22 = Mt. 15, 19 — κοινός und κοινοῦν kommt in den Evangelien nur Mr. 7, 2. 5. 15. 18, 20. 23 = Mt. 15, 11. 18. 20 vor — κόκκος Mr. 4, 31 = Mt. 14, 31 = Lc. 13, 19. Sonst noch Mt. 17, 20 = Lc. 17, 6 — κολλυβιστής nur Mr. 11, 15 = Mt. 21, 12 (= Joh. 2, 15) — κολοβοῦν nur Mr. 13, 20 = Mt. 24, 22 — ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος ist Ausdruck von A Mr. 4, 39. 6, 51 = Mt. 14, 32 — κοράσιον nur Mr. 5, 41. 42 = Mt. 9, 24. 25. Mr. 6, 22. 28 = Mt. 14, 11 — κορβᾶν (Matthäus, Marcus) — κόφινος, blos Mr. 6, 43 = Mt. 14, 20 = Lc. 9, 17 (= Joh. 6, 13) — κρανίον, blos Mr. 15, 22 = Mt. 27, 33 = Lc. 23, 33 (= Joh. 19, 17) — κράσπεδον, nur Mr. 6, 56 = Mt. 9, 20 = Lc. 8, 44. Sonst noch Mt. 14, 36. 23, 5 — κρατεῖν ist besonderes Lieblingswort von A und von Apoc. — κρημνός, nur Mr. 5, 13 = Mt. 8, 32 = Lc. 8, 33 — κτῆμα Mr. 10, 22 = Mt. 19, 22 — κύκλῳ sagt unter den Evangelien blos A Mr. 3, 34. 6, 6. 36 = Lc. 9, 12 — κυλλός Mr. 9, 43 = Mt. 18, 8. Sonst noch Mt. 15, 30. 31 — κυνάριον Mr. 7, 27. 28 = Mt. 15, 26. 27 — κωφός Mr. 7, 32 = Mt. 15, 30. Mr. 7, 37 = Mt. 15, 31. Mr. 9, 25. Sonst noch Mt. 9, 32. 33 = 12, 22. Lc. 11, 14. Mt. 11, 5 = Lc. 7, 22. Lc. 1, 22 — Λαλιά (Matthäus, Marcus) — λαμμά (Matthäus, Marcus) — λατομεῖν (Matthäus, Marcus) — λεγεών — λέπρα — λεπρός — ληστής — λύτρον — Μακρόθεν — μακρός — μαστιγοῦν — μνημόσυνον (Matthäus, Marcus) — μόδιος — μοιχᾶσθαι (Matthäus, Marcus) — μοιχεία (Matthäus, Marcus) — μονόφθαλμος (Matthäus, Marcus) — μύλος? — μύρον — Νῆστις (Matthäus, Marcus) — νύμφη (Matthäus, Lucas) — νυμφίος — νυμφών — Ξηρός? — Οἰκοδεσπότης — ὄμμα (Matthäus, Marcus) — ὁμοιάζειν (Matthäus, Marcus). Sonst nicht — ὀνικός? — ὄνος (Matthäus, Lucas) — ὄπισθεν — ὅρια (Matthäus, Marcus) — ὀρύττειν (Matthäus, Marcus) — ὀρχεῖσθαι — οὐδείς ἐστιν ὅς — ὀψέ (Matthäus, Marcus) — ὀψία (Matthäus, Marcus) — Παίειν — παραβολή — παραλυτικός — παραπορεύεσθαι (Matthäus, Marcus) — παρασκευή — πατρίς — πεζῇ (Matthäus, Marcus) — πενθερά — πέραν (Matthäus und Marcus jeder 7 mal, Lucas nur 8, 22) — περιβλέπεσθαι (Mr. 3, 5 = Lc. 6, 10, sonst nur bei Marcus noch 5 mal) — περίλυπος — περίσσευμα — περισσῶς (Matthäus, Marcus) — περιστερά — περιτιθέναι (Matthäus, Marcus) — πετρώδης (Matthäus, Marcus) — πήρα — πίναξ — πλέκειν (Matthäus, Marcus) — πνίγειν (Matthäus, Marcus) — πότε —

προβαίνειν — *πρόθυμος* (Matthäus, Marcus) — *ἄρτος τῆς προθέσεως* — *προσαιτεῖν* (Marcus, Lucas) — *προσκυλίειν* (Matthäus, Marcus) — *εἰς πρόσωπον βλέπειν* = parteiisch sein (Matthäus, Marcus) — *πρωτοκλισία* — *πύργος* — *πυρέσσειν* (Matthäus, Marcus) — *πῶλος* — *Ῥαββί* (Matthäus, Marcus) — *ῥάκος* (Matthäus, Marcus) — *ῥαφίς*? — *ῥηγνύειν* — *Σαβαχθανί* (Matthäus, Marcus) — *σίναπι* — *σινδών* — *σκανδαλίζειν* — *σκληροκαρδία* (Matthäus, Marcus) — *σκορπίζειν* (Matthäus, Lucas) — *σκοτία* (Matthäus, Lucas) — *σκύλλειν* — *σπαράσσειν* blos Mr. 1, 26. 9, 20. 26 = Lc. 9, 39. — *σπλαγχνίζεσθαι* — *σπόγγος* (Matthäus, Marcus) — *σπόριμα* — *στάχυς* — *στέγη* — *σῦκον* — *συμπνίγειν* — *συνανακεῖσθαι* — *συντηρεῖν* — *σχίσμα* (Matthäus, Marcus) — *Τέκνον* — *τελώνης* — *τελώνιον* — *τί ἐμοὶ καὶ σοί* — *τίλλειν* — *Υἱὸς Δαυΐδ* — *ὑπαντᾷν* — *ὑποκριτής* — *ὕστερον* — *Φέγγος* — *φραγμός* — *φυτεύειν* — *Χοῖρος* — *Ψευδομαρτυρεῖν* — *ψιχίον* — *Ὡσαννά* (Matthäus, Marcus) — *ὠτίον*.

IV. Styl des Matthäus. Es ist zunächst zu constatiren, dass Matthäus, mag nun sein Abhängigkeitsverhältniss gefasst werden, wie es will, jedenfalls ein Schriftsteller ist, der die Quellen assimilirt und seine eigene Manier durchführt.

1) Die Compositionen mit *οὐρανός*.

Am bekanntesten ist wohl die 27 mal bei ihm vorkommende *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, wofür die Andern stets *βασιλεία τοῦ θεοῦ* haben, was aber auch bei Mt. 6, 33. 12, 28. 19, 24. 21, 31. 43 stehen geblieben ist, wie auch *βασιλεία τοῦ πατρός* 13, 43. 26, 19. Dieser *πατήρ* heisst zwar auch Mr. 11, 25. 26 *ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, 16 mal aber kommt der Ausdruck (wofür Lc. 11, 13 sagt *ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ*) im Matthäus vor, dem ausserdem noch eigenthümlich ist *ὁ πατὴρ ὁ ἐπουράνιος* oder *οὐράνιος* (6, 14. 26. 32. 15, 13. 18, 35). Die Predigt vom Himmelreich aber heisst *ὁ λόγος* oder *τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας* 4, 23. 9, 35. 13, 19. 24, 14.

2) Die solenne Formel bei Anführung messianischer Beweisstellen ist *ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ θεοῦ (κυρίου) διὰ τοῦ προφήτου* vgl. 1, 22. 2, 15. Auch 22, 31 *τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ θεοῦ*. Jene umständlichste Formel wird indessen schon 2, 5 mit *γέγραπται διὰ τοῦ προφήτου*, 2, 17 mit *ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου* vertauscht, und in ähnlichen abgekürzten Formeln wird sonst noch citirt (vgl. S. 259 f.). Nur die Formel *τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν, ἵνα* ist noch zu erwähnen 1, 22. 21, 4. 26, 56. In diesen und ähnlichen Phrasen sind dem Matthäus eigenthümlich die Ausdrücke *ῥηθείς, ῥηθέν, ἐῤῥέθη* vgl. 1, 22. 2, 15. 17. 23. 3, 3. 4, 14. 5, 21. 27. 31. 33. 38. 43. 8, 17. 12, 17. 13, 35. 21, 4. 22, 31. 24, 15. 27, 9. 35. Von den übrigen Synoptikern hat Dies nur Marcus in der, von Lachmann eingeklammerten, von Tischendorf getilgten, Stelle 13, 14.

3) Specifisch matthäisch ist die Bezeichnung von Jerusalem als ἡ ἁγία πόλις oder ὁ ἅγιος τόπος 4, 5. 24, 15. 27, 53. Vgl. auch 5, 35 πόλις τοῦ μεγάλου βασιλέως. Ebenso der θεός ὁ ζῶν 16, 16. 26, 63.

4) Herrschend ist im Matthäus bei Angabe von Namen oder Zunamen das ὁ λεγόμενος, so von Christus 1, 16. 27, 17. 22, von Matthäus 9, 9, von Petrus 4, 18. 10, 2, von Kaiphas 26, 3, von Ischarioth 26, 14, auch bei Ortsnamen 2, 23. 26, 36. 27, 33. A hat das ὁ λεγόμενος nur Mr. 15, 7 = Mt. 27, 16 von Barrabas, und das ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος Mt. 10, 3 ist unächter Zusatz nach Art des Lucas.

5) Matthäus hat auch eigene Particularaufschriften, wie sie sich, zumal in dieser Form, sonst nicht wieder finden, vgl. 1, 18 τοῦ δὲ Χριστοῦ ἡ γένεσις οὕτως ἦν. 10, 2 τῶν δὲ δώδεκα ἀποστόλων τὰ ὀνόματά ἐστιν ταῦτα.

6) Der Zusammenhang im Einzelnen wird hergestellt durch gewisse allgemeine chronologische Formeln; besonders gewöhnlich ist die Uebergangspartikel τότε (ἀπὸ τότε), die bei Marcus 6, bei Lucas 14, bei Matthäus 91 mal vorkommt. Im ganzen N. T. ausser den Synoptikern steht es nur noch 50 mal. Auch da, wo A Marcus ausführlicher ist, begnügt sich Matthäus mit dem blosen τότε 9, 15. Häufig ist aus A εὐθέως und εὐθύς beibehalten. Sonst aber schreitet die Rede fort mit καὶ ἐγένετο ὅτε (7, 28. 11, 1. 13, 53. 19, 1. 26, 1), ἐκεῖθεν u. s. w.

7) Als zusammengehörige Phrasen, die dem Matthäus eignen, sind zu betrachten: 13, 18 παραβολὴ τοῦ σπείραντος, 13, 36 παραβολὴ τῶν ζιζανίων, 16, 9. 10 ἄρτοι τῶν πεντακισχιλίων und τῶν τετρακισχιλίων, 21, 21 τὸ τῆς συκῆς.

8) Εἰπεῖν τι κατά τινος: 5, 11. 12, 32.

9) Zu γραμματεῖς oder πρεσβύτεροι setzt Matthäus gern τοῦ λαοῦ (2, 4. 21, 33. 26, 3. 47. 27, 1), wovon sonst höchstens Lc. 19, 47 (οἱ πρῶτοι τοῦ λαοῦ), 22, 66 (τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ) Spuren vorkommen. A hat dafür die Trichotomie πρεσβύτεροι, ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς, die z. B. Mt. 16, 21 stehen blieb. So oft übrigens Matthäus auf die Hohenpriester und Pharisäer in seinen Einschaltungen zu reden kommt, sagt er, dass sie sich versammelt hätten, z. B. 22, 41. 26, 3. 27, 17. 62. 28, 12.

10) Matthäus sagt ποιῆσαι ὡς, ὥσπερ, ὡσαύτως, καθώς, meist mit προσέταξεν oder dgl. Vgl. 1, 24. 6, 2. 20, 5. 21, 6. 26, 19. 28, 15. Lucas sagt dafür ὁμοίως.

11) Matthäus liebt Wörter auf εύειν, meist mit factitiver Bedeutung. Ausser solchen, die er mit A gemein hat (νηστεύειν, προφητεύειν, φονεύειν, φυτεύειν, ἀγγαρεύειν), gebraucht er μαθητεύειν (13, 52. 27, 57. 28, 19), δεσμεύειν (23, 4), ἐπιγαμβρεύειν (22, 24), παγιδεύειν (22, 15, nur bei ihm).

12) *Εἰς τὸ ὄνομα*, nur Mt. 10, 41. 42. 18, 20. 28, 19. Die Andern haben *ἐν* und *ἐπί*.

13) *Πᾶς ὅστις* 7, 24. 10, 32. 19, 29. Lucas sagt *πᾶς ὅς*.

14) Statt *ἀκούσομαι* sagt Matthäus *ἀκούσω* 12, 19. 13, 14. 15.

15) Er liebt die Präposition *ἀπό* auch nach Zeitwörtern, mit denen die übrigen neutestamentlichen Schriftsteller *ἐκ* verbinden, so nach *ἐγείρεσθαι* (14, 2. 27, 64. 28, 7) und *διεγείρεσθαι* (1, 24). Das *σώζειν ἀπό* darf hier nicht angeführt werden, da es bei Matthäus blos 1, 21 (9, 22 gehört nicht hierher) vorkommt und einen Gegensatz gegen die sonstige synoptische Sprache höchstens insofern bildet, als bei Marcus gar keine Präposition steht. [1]

16) Blos bei Matthäus die Ausdrücke *μέχρι τῆς σήμερον* 11, 23. 28, 15 und *ἕως τῆς σήμερον* 27, 8.

17) Während der Artikel an sich bei Matthäus natürlich verhältnissmässig so oft steht, als bei den Andern, findet sich bei ihm häufiger, als bei Marcus und selbst bei Lucas, das distinguirende *ὁ* (*ἡ*, *οἱ*, *αἱ*) *δέ*.

18) Während *οὗτος* so oft in allen Evangelien vorkommt, hat blos Matthäus die nachdrückliche Verbindung *οὗτος γάρ*, vgl. 3, 3. 7, 12. 11, 10. Aehnliche Verbindungen kommen zwar vor bei Lc. 6, 23. 26 (*κατὰ ταῦτα γάρ*), 21, 4 (*ἅπαντες γὰρ οὗτοι*) und Mr. 1, 38 (*εἰς τοῦτο γάρ*), aber doch selten, und eben gerade *οὗτος γάρ* nicht, wie auch *οὕτω* dem Matthäus eignet 2, 5. 3, 15. 5, 12.

19) Im Allgemeinen kann man nicht sagen, dass Matthäus ein hervorragend hebräisches Colorit besitze; ein solches lässt sich viel eher bei Marcus (S. 288 f.), ja theilweise selbst bei Lucas entdecken. Wo es sich im Matthäus findet, da kommt es fast mehr auf Rechnung der Quellen oder — wie in der Vorgeschichte — des eigenthümlichen Inhaltes, der eine andere, als die naiv alttestamentliche, Form gar nicht vertragen würde. Sonst aber arbeitet Matthäus gewandt, assimilirt gut und interpolirt den Text von A mit gut griechischen Formen. So Matthäus 21, 41 *κακοὺς κακῶς ἀπολέσει αὐτούς*, was ebenso gut Demosthenes geschrieben haben könnte. [2]

20) Endlich geben wir noch ein Lexicon von Wörtern, die überhaupt im N. T. oder doch wenigstens unter den Synoptikern — sei es ausschliesslich, sei es vorzugsweise — dem Matthäus eignen.

Ἀγγεῖον, nur 13, 48. 25, 4 — *ἄγγελος κυρίου* 1, 24. 2, 13. 19. 28, 2. Nur Lucas hat sonst noch den Ausdruck 1, 11. 2, 9 — *ἄγκιστρον*, nur 17, 27 — *ἀθῷος*, nur 27, 4. 24 — *αἷμα δίκαιον*, nur 23, 35. 27, 24 — *αἱμοῤῥοεῖν*, nur 9, 20 — *αἱρετίζειν*, nur 12, 18 — *ἀκμήν*, nur 15, 16 — *ἀκριβοῦν*, nur 2, 7. 16 — *ἀναβιβάζειν*, nur 13, 48 — *ἀναίτιος*, nur 12,

1) Gegen Gersdorf, S. 84. — 2) Hitzig: Joh. Marcus, S. 36.

5, 7 — ἀναχωρεῖν, steht zwar einmal bei Mr. 3, 7, bei Matthäus aber 10 mal, sonst im N. T. nur noch 3 mal — ἄνηθον, nur 23, 23 — ἀπονίπτειν, nur 27, 24 — ἀποστρέφειν kommt im Sinne von הֵשִׁיב blos vor 26, 52. 27, 3. In anderer Bedeutung noch 5, 42 und Lc. 23, 14 — ἀργύρια, der Plural blos 26, 15. 27, 3. 5. 6. 9. 28, 12. 15 — ἄρτι, nur bei Matthäus — Βάρ, nur 16, 17 — βαρύτιμος, 26, 7? — βασανιστής, nur 18, 34 — βαττολογεῖν, nur 6, 7 — βιαστής, nur 11, 12 — βρέχειν, βροχή bedeutet 5, 45. 7, 25. 27 Regen, sonst noch bei Lucas, doch nur im bildlichen Sinn, 7, 38. 44. 17, 29 — Δάνειον, nur 18, 27 — ὁ δεῖνα, nur 26, 18 — δέσμη, nur 13, 30 — διακωλύειν, nur 3, 14 — διαλλάττεσθαι, nur 5, 24 — διασαφεῖν, nur 13, 36. 18, 31 — δίδραχμον, nur 17, 24 — διέξοδος, nur 22, 9 — διετής, nur 2, 16 — διστάζειν, blos 14, 31. 28, 17 — διυλίζειν, 23, 24 — διχάζειν 10, 35 — διψᾷν hat nur Matthäus unter den Synoptikern. — Ἑβδομηκοντάκις, nur 18, 22 — ἔγερσις, nur 27, 53 — ἐγὼ κύριε = הִנֵּנִי unter den Synoptikern blos 21, 30 — ἐθνικός, Heide, nur 6, 7. 18, 17 und 3 Joh. 7? — εἰδέα (ἰδέα), nur 28, 3 — εἰρηνοποιός, nur 5, 9 — ἐκλάμπειν, nur 13, 43 — ἐμμανουήλ, nur 1, 23 — ἐμπορία, nur 22, 5 — ἐμπρήθειν, nur 22, 7 — ἐνθυμεῖσθαι 1, 20. 9, 4 (für διαλογίζεσθαι von A). Act. 10, 19? — ἐξετάζειν, nur Mt. 2, 8. 10, 11 und Joh. 21, 12 — ἐξορκίζειν, nur 26, 63 — ἐξώτερος, nur 8, 12. 22, 13. 25, 30 — ἐπάνω hat Marcus einmal, Lucas 5, Matthäus 9 mal und zwar so, dass keine unter diesen 15 Stellen mit den anderen parallel läuft. Es darf mithin der häufigere Gebrauch als Eigenthümlichkeit des Matthäus gelten, um so mehr, als, ausser Matthäus, das Wort nur noch 11 mal im N. T. vorkommt — ἐπικαθίζειν, nur 21, 7 — ἐπισπείρειν, nur 13, 25? — ἐρεύγεσθαι, nur 13, 35 — ἐρίφιον, nur 25, 33 — ἑταῖρος hat im N. T. nur Matthäus, und zwar blos in grösseren oder kleineren Einschiebseln, 11, 16. 20, 13. 22, 12. 26, 50 — εὐδία, nur 16, 2 — εὐνοεῖν, nur 5, 25 — εὐνουχίζειν, nur 19, 12. Auch εὐνοῦχος kommt nur hier und Act. 8, 27—39 vor — εὐρύχωρος, nur 7, 13 — Ζιζάνια, blos 13, 25—40 — Ἡγεμών, ohne Parallele bei Matthäus 10 mal, sonst nur einmal in A (Mr. 13, 9 = Mt. 10, 18 = Lc. 21, 12) und ausserdem bei Lc. 20, 20 — Θαυμάσιος, nur 21, 15 — θεέ als Vocativ, nur 27, 46 — θεριστής, nur 13, 30. 39 — θησαυροί, charakteristischer Plural, vgl. 2, 11. 6, 19. 20. Sonst nur Hebr. 11, 26. Auch der Singular kommt zwar einmal in A vor (Mr. 10, 21 = Mt. 19, 21 = Lc. 18, 22), gehört aber sonst dem Matthäus, vgl. 6, 19. 20. 21 (=Lc. 12, 33. 34). 12, 35 (=Lc. 6, 45). 13, 44. 52. Sonst nur noch bei Paulus 2. Cor. 4, 7. Col. 2, 3 — θυμοῦσθαι, 2, 16 — Ἰῶτα, 5, 8 — Καθηγητής, nur 23, 8. 10 — καταθεματίζειν, nur 26, 47 — καταμανθάνειν, nur 6, 28 — καταποντίζεσθαι, blos 14, 30. 18, 6 — κατοικεῖν mit εἰς kommt im N. T. nur 2, 23. 4, 13 und

Act. 7, 4 vor, kann also als charakteristisch gelten — κατ' ὄναρ, 1, 20. 2, 12. 13. 19, 22. 27, 19 — κῆτος, nur 12, 40 — κόλασις, 25, 46. Sonst nur 1. Joh. 4, 18 — κουστωδία, nur 27, 65. 66. 28, 11 — κρυφαῖος, nur 6, 18 — κύμινον, nur 23, 23 — κώνωψ, nur 23, 24 — Μαλακία, μαλακός, Mt. 4, 23. 9, 35. 10, 1. 11, 3. Sonst nur Lc. 7, 25 — μεταίρειν, blos 13, 53. 19, 1 — μεταμέλεσθαι, blos 21, 29. 32. 27, 3 — μετοικεσία, nur 1, 11. 12 17 — μισθοῦσθαι, nur 20, 1. 7 — μύλων, nur 24, 41 — Νόμισμα, nur 22, 19 — νυστάζειν 25, 5, sonst 2. Petr. 2, 3 — Οἰκετεία, nur 24, 25 — οἰκιακός, blos 10, 25. 36 — ὀμνύειν mit ἐν oder εἰς, Hebraismus, blos Mt. 5, 34—36. 23, 16. 18. 21. 22 — ὄναρ, nur 1, 20. 2, 12. 13. 19. 22. 27, 19 — ὅπως, bei Marcus 2 mal, bei Lucas 7, bei Matthäus 18 mal — οὐδαμῶς, nur 2, 6 — Παγιδεύειν, nur 22, 15 — παραθαλάσσιος, nur 4, 13 — παρακούειν, nur 18, 17 — παρομοιάζειν, nur 23, 27 — παρουσία, nur 24, 3. 37. 39 unter den Dreien — παροψίς, nur 23, 25. 36 — πέλαγος ausser 18, 6 nur noch Act. 27, 5 — πλατύς, nur 7, 13 — πολυλογία, nur 6, 7 — πρᾶος, nur 11, 29 — προσέρχεσθαι, orientalisch die Rede ausmalend, kommt bei Matthäus 51 mal vor, bei Marcus nur 6 mal (und zwar blos in der Participialconstruction), bei Lucas 10 mal (darunter 9 mal Particip) — προσφέρειν δῶρον, nur 2, 11. 5, 23. 24. 8, 4 — προφθάνειν, nur 17, 25 — πρωΐα, ausser Joh. 18, 28. 21, 4 nur Mt. 21, 8. 27, 1 — πυῤῥάζειν, nur 16, 2. 3 — Ῥακά, nur 5, 22 — ῥαπίζειν, blos Mt. 5, 39. 26, 67 — Σαγήνη, nur 13, 47 — σείειν, nur Mt. 21, 10. 27, 51. 28, 4 — σεληνιάζεσθαι, nur 4, 24. 17, 15 — σιτιστός, nur 22, 4 — σμύρνα, unter den Dreien blos Mt. 2, 11 — στατήρ, nur 17, 27 — συμβούλιον λαμβάνειν, nur Mt. 12, 14. 22, 15. 27, 1. 7. 28, 12 — συνάγειν kommt bei Marcus 5 mal, bei Lucas 7 mal, bei Matthäus aber, dessen Lieblingswort es ist, 24 mal vor. Marcus dagegen setzt z. B. 15, 16 dafür passender συγκαλεῖν — συναίρειν λόγον, nur 18, 23. 24. 25, 19 — συνάντησις, nur 8, 34 — συναυξάνεσθαι, nur 13, 30 — συντάττειν, nur 21, 6. 26, 19. 27, 10 — συντέλεια τοῦ αἰῶνος, nur bei Mt. 13, 39. 40. 49. 24, 3. 28, 20. Sonst im N. T. nur noch Hebr. 9, 26 — σφόδρα, entschiedene Eigenthümlichkeit, dem Zeitwort immer nachstehend, vgl. 2, 10. 17, 6. 23. 18, 31. 19, 25. 26, 22. 27, 54. Sonst noch Mr. 16, 4. Lc. 18, 23 — Τάλαντον, nur Mt. 18, 24. 25, 15. 16. 20. 22. 24. 25. 28 — ταφή, blos 27, 7 — τάφος 23, 27. 29. 27, 61. 64. 66. 28, 1. Röm. 3, 13. Die Andern sagen μνημεῖον oder μνῆμα — τελευτή, nur 2, 15 — τηροῦντες, die Wache, blos Mt. 27, 36. 54. 28, 4 — τραπεζίτης, nur 15, 27 — τρύπημα, nur 19, 28 — Ὕστερον, 7 mal, sonst blos noch Mr. 16, 14. Lc. 4, 2. 20, 32 — Φράζειν, nur 13, 36. 15, 15 — φρόνιμος, blos noch Lc. 12, 42. 16, 8 — φυλακτήριον, nur 23, 5 — φυτεία, nur 15, 13 — Χαλεπός, unter den Dreien blos 8, 28 — χλαμύς, nur 27,

28. 31 — χρυσός, bei den Synoptikern nur Mt. 2, 11. 10, 9. 23, 16. 17 — Ψευδομαρτυρία, nur 15, 19. 26, 59 — ψύχεσθαι, nur 24, 12.

V. Abwandlungen von A durch Matthäus. Wir constatiren zunächst blos die Thatsache, dass Matthäus den Text von A in eigenthümlicher Weise umbiegt und bearbeitet:

1) Das Participium λέγων steht zwar auch bei Marcus hier und da ohne hinzugefügten Dativ der angeredeten Person, aber immer nur dann, wenn ein solcher Dativ der Sache nach ungehörig wäre (z. B. 1, 7. 15. 24. 27), dagegen unzähligemal bei Marcus und Lucas, also in A, der Dativ gesetzt ist. Matthäus aber hat ihn consequent ausgelassen. Denn 7, 21 ist nur eine scheinbare Ausnahme.

2) In A (Marcus, Lucas) stehen Adverbien, wie ὧδε bald vor, bald nach den Zeitwörtern. Nur selten aber hat diese Grundsatzlosigkeit auch auf Matthäus Einfluss geübt; so bei ἐκεῖ, das hald vor, bald nach steht (ἐκεῖθεν sogar immer nach). — Sonst aber stellt Matthäus die Worte so, dass die Adverbien den Zeitwörtern ebenso consequent vorangehen, als sie, falls diese im Imperativ stehen, denselben nachfolgen. Vgl. 2, 8. 13. 3, 15. 4, 6 (= Lc. 4, 9). 5, 24. 25. 6, 11 (= Lc. 11, 3). 30. 7, 5 (= Lc. 6, 42). 8, 21. 10, 6. 28. 13, 30. 14, 8. 18. 17, 17 (= Lc. 9, 41). 20. 18, 16. 21, 28. 23, 26. 24, 18 (= Lc. 17, 31). 25, 9. 26, 45 (= Mr. 14, 41). 27, 42. 43 (= Mr. 15, 32). Ausnahmen sind κἀκεῖ μείνατε 10, 11, μόνον εἰπέ 8, 8 und überall das οὕτω und οὕτως, was als Reaction von A anzusehen ist.

3) An Stellen, wo Matthäus die Reihenfolge der Erzählungen aus A verändert hat, lässt er natürlich die genauere Zeitangabe weg, wie Mr. 4, 35 ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ Mt. 8, 18 ausgefallen ist; ebenso ist ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις A Mr. 8, 1 weggefallen Mt. 15, 32. Dagegen fügt Matthäus, wo er den Zusammenhang von A durch Auslassungen unterbrochen oder durch Einschaltungen gesprengt hat, aber in denselben wieder zurückkehren will, hinzu, dass die nunmehr zusammengestellten Geschichten wenigstens ungefähr in dieselbe Zeit fallen, vgl. ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ 11, 25. 12, 1. 14, 1; ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ 18, 1. 26, 55 (ganz anderer Art sind die Stellen 8, 13. 10, 19); ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ 22, 23 (vgl. S. 94. Ganz anderer Art ist 7, 22). Mit der abweichenden Formel ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ hebt er nur in einem Falle, wo er die Reihenfolge des Marcus beibehält, noch ausdrücklicher, als jener, hervor, dass das zu erzählende Ereigniss an demselben Tag (13, 1) geschehen ist.[1] Endlich muss hier auch noch die, in ihrer Bedeutung für die Abwandlung von A schon S. 128 gewürdigte Formel καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους erwähnt werden.

1) Hiernach ist zu berichtigen, was Weiss, S. 49 bemerkt.

4) Matthäus bildet gern einleitende, gleichsam die Antwort aus dem Munde lockende, also anticipirende Fragen, wie 13, 10. 18, 1. 19, 20 (*τί ἔτι ὑστερῶ*, aus A Mr. 10, 21 *ἕν σοι ὑστερεῖ* geformt). 27 (*τί ἄρα ἔσται ἡμῖν*).[1] 22, 42 (*τίνος υἱός ἐστι*). 24, 3 (*τί τὸ σημεῖον τῆς παρουσίας*). Besonders liebt er Fragen, gebildet mit *τί σοι δοκεῖ*; 17, 25. 22, 17. *τί ὑμῖν δοκεῖ;* 18, 12. 21, 28. 22, 42. 26, 66 (wo Mr. 14, 64 *τί ὑμῖν φαίνεται* hat). Auch 17, 19 deutet das *διὰ τί* directer auf das Unvermögen der Jünger zur Heilung hin, wie denn auch die Antwort *διὰ τὴν ἀπιστίαν ὑμῶν* 17, 20 schlagender ist. — Matthäus formulirt gern aus dem vorliegenden Stoffe Dialoge, so 19, 18 *ποίας*. 21, 40. 41 (damit die Pharisäer sich selbst das Urtheil sprechen). 22, 42. 26, 2. 15. Aber auch kurze Reden setzt er in den Context ein. So aus Mr. 14, 23 *καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες* wird *πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες* 26, 27. Aus Mr. 14, 64 *οἱ δὲ πάντες κατέκρινον αὐτὸν ἔνοχον εἶναι θανάτου* wird 26, 66 *οἱ δὲ ἀποκριθέντες εἶπον ἔνοχος θανάτου ἐστίν*. Dahin gehört auch die Erklärung *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου* 13, 17 anstatt A Mr. 1, 11 = Lc. 3, 21 *σὺ εἶ ὁ υἱός μου*. — Ferner bildet Matthäus disjunctive Fragen, wie 17, 25. 27, 17. 21, oder deutet sie doch stärker an, als die Andern, wie 21, 25 mit *πόθεν*. Auch diese Erscheinung gehört wesentlich zur Methode des »steigernden Analysirens,« die Kern im Matthäus wahrnahm.[2] — Auch bildet er folgernde Sätze mit *πῶς οὖν* 12, 26. 22, 43, wo er beidemal erweitert, um die logische Folgerung anzubringen. — Endlich recapitulirt Matthäus gern zum Schluss einer Erzählung, z. B. 15, 20. 16, 12. 17, 13. 20, 16.

5) Beispiele im Detail. Mt. 12, 4 steht *ὃ οὐκ ἐξὸν ἦν* gegen A Mr. 2, 26 = Lc. 6, 4 *οὐκ ἔξεστιν*. Mt. 13, 19 steht der Singular *παντὸς ἀκούοντος* gegen den Plural A Mr. 4, 15 = Lc. 8, 12. Mt. 19, 29 *πᾶς λήμψεται* gegen A Mr. 10, 29. 30 = Lc. 18, 29. 30 *οὐδείς ἐστιν ἐὰν μὴ λάβῃ*. Mt. 22, 24 steht *ἀναστήσει* gegen A Mr. 12, 19 = Lc. 20, 28 *ἐξαναστήσῃ*.

VI. Tendenz der Abwandlungen. Die Aeusserungen von Methode, die sich in der Bearbeitung von A durch Matthäus erkennen lassen, vereinigen sich in dem Bestreben, in den Vortrag die möglichste Vollständigkeit und Bestimmtheit einzulegen; zugleich geht er auch darauf aus, das Rauhe und Ungefügige in A abzuschleifen.

1) Die auffallendste Umgestaltung des Textes von A ist bedingt durch die Manier des Matthäus, Subject und Object grammatisch zu

1) Man vergleiche wieder die Weisheit der Tendenzkritik bei Hilgenfeld (Evangelien, S. 141): »Offenbar aus Vorliebe für Petrus werden Mr. 10, 28 die lohnsüchtigen Worte Mt. 19, 27 *τί ἄρα ἔσται ἡμῖν* vermieden.« — 2) Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1834, S. 55.

vervollständigen oder durch hinzugefügten Genitiv näher zu bestimmen, wo dies in A nicht der Fall ist. So 9, 11 ὁ διδάσκαλος ὑμῶν, wie 17, 24. — 12, 2 οἱ μαθηταί, wie auch 14, 26. 19, 25. 26, 8. 56 — 13, 18 παραβολὴ τοῦ σπείροντος — 17, 1 τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ — 19, 20 ὁ νεανίσκος — 21, 8 ὁ δὲ πλεῖστος ὄχλος — 9 οἱ δὲ ὄχλοι — 35 οἱ γεωργοί — 22, 15 οἱ Φαρισαῖοι — 26, 10 τῇ γυναικί (für αὐτῇ Mr. 14, 6) — 26, 31 τῆς ποίμνης — 55 τοῖς ὄχλοις (für αὐτοῖς Mr. 14, 48) — 61 τοῦ θεοῦ — 27, 20 οἱ πρεσβύτεροι — 27, 27 στρατιῶται τοῦ ἡγεμόνος.

Aus demselben Streben nach Bestimmtheit ist es zu erklären, wenn Matthäus zuweilen Namen einschiebt, wie Judas 26, 14, Kaiphas 26, 57; wenn er den Pilatus 27, 2 mit Vornamen und Titel nennt; wenn er 3, 1 die Wüste, darin der Täufer auftrat, als die Wüste Judäas bezeichnet und den Johannes gleich von vornherein als den Täufer charakterisirt; oder wenn er 28, 5, wo A Mr. 16, 6 μὴ ἐκθαμβεῖσθε setzt, die Weiber mit μὴ φοβεῖσθε ὑμεῖς den erschreckten Grabhütern gegenüberstellt. Namentlich aber bringt er zuweilen für Umschreibungen in A bestimmte Substantive;[1] so soll der geheilte Aussätzige nach A Mr. 1, 44 = Lc. 5, 14 darbringen ἃ oder καθὼς προσέταξεν Μωυσῆς, wofür Matthäus epexegesirt τὸ δῶρον ὃ προσέταξεν Μωυσῆς; vgl. τοὺς λόγους ὑμῶν 10, 14 und τὸ ὅραμα 17, 9. Um ja nichts an Bestimmtheit des Ausdrucks fehlen zu lassen, bringt er auch solche Zusätze an, wie ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν 18, 1, τοῦτο 19, 26, μοι 21, 2, τῷ υἱῷ Δαυίδ 21, 9, ἡμῖν 21, 26, νόμισμα τοῦ κήνσου (für δηνάριον) 22, 19, παρ' ἡμῖν 22, 25, ὧδε 24, 2, ὁ Χριστός 24, 5, ὁρᾶτε 24, 6, εἰμὶ κύριε 26, 22, μεθ' ὑμῶν 26, 29, ἐν σοί 26, 33, μετ' αὐτῶν 26, 36, μετ' ἐμοῦ 26, 38. 40. Manchmal geht er in diesem Bestreben nach Verdeutlichung zu weit, wie z. B. der Zusatz οὗτός με παραδώσει 26, 23 ebenso gut fehlen könnte.

Ebenso sind die Zusätze mit ἤ zu erklären, wie z. B. die Hereinschiebung des Jeremias 16, 9, die Wahl, die er lässt zwischen Dorf und Stadt 10, 11. 14, zwischen Stadt und Haus 12, 25; und Verdeutlichungen, wie 14, 26 ἀπὸ τοῦ φόβου, 20, 23 ὑπὸ τοῦ πατρός μου, 26, 33 σκανδαλισθήσομαι; und unschuldige Zusätze, wie καθαρᾷ 27, 59 zu σινδόνι A Mr. 15, 46 = Lc. 23, 53.

Darum gibt auch Matthäus, wo er Reden aus A hat, nicht blos den ausführlichen Text, sondern häufig erweitert er ihn noch, wie 3, 11 εἰς μετάνοιαν, 8, 26 ὀλιγόπιστοι, 9, 17 καὶ ἀμφότεροι συντηροῦνται, 16, 16 ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, 17, 12 οὐκ ἐπέγνωσαν αὐτόν, 21, 33 οἰκοδεσπότης? 34 τῶν καρπῶν, 41 γεωργοῖς οἵτινες ἀποδώσουσιν αὐτῷ τοὺς καρποὺς ἐν τοῖς καιροῖς αὐτῶν, 22, 18 ὑποκριταί, 24, 14 τὸ

1) Wilke: Urevangelist, S. 250. 419 f. Rhetorik, S. 447.

εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας, 31 *μετὰ σάλπιγγος φωνῆς μεγάλης*. Besonders liebt er es, unumwundene Aeusserungen zu bilden, um sie ihren Beweisen voranzustellen, welche letztere dann wohl auch fehlen. So z. B. 9, 3 *οὗτος βλασφημεῖ*, 24 *ἀναχωρεῖτε*, 14, 16 *οὐ χρείαν ἔχουσιν ἀπελθεῖν*, 26, 65 *ἐβλασφήμησε*.

Dagegen, wo es dem Interesse der Deutlichkeit keinen Eintrag thut, ist er bemüht, die weitschweifigere Ausdrucksweise von A zu kürzen, z. B. durch Umgehung der Constructionen mit *ἵνα*, vgl. 21, 34 *λαβεῖν* statt *ἵνα λάβῃ*, 26, 17 *φαγεῖν* statt *ἵνα φάγῃς*, 39 *παρελθάτω* statt *ἵνα παρέλθῃ*. Oder er setzt *τὸ σημεῖον τῆς παρουσίας* 24, 3 statt *σημεῖον ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι*.

So geht das Bestreben des Matthäus darauf aus, den Redeinhalt von A mit möglichster Deutlichkeit wiederzugeben, wesshalb er denselben meist in erweiterter Form gibt, wogegen er die Erzählungen, die für ihn meist nur motivirende Bedeutung haben, so durchgängig verkürzt, dass wir nicht begreifen würden, wie Weiss in diesen offenbaren Compendien die Grundrisse zu der ausführlicheren Darstellung des Marcus entdecken konnte,[1] wenn nicht Matthäus dieses Geschäft der Zusammenziehung gewöhnlich so gewandt vollzöge, dass er selten dadurch undeutlich wird. So kann Mt. 8, 28—34 die Beschreibung der Krankheit und der jedenfalls ursprüngliche Name Legion fehlen, ohne dass die Pointe der Geschichte abgestumpft wird.

2) Paulus[2] und Schott[3] versicherten, Marcus verändere an seiner (vermeintlichen) Grundlage, dem Matthäus, absichtlich, um die Rauhheiten des Styles zu mildern. In der That aber verhält sich die Sache gerade umgekehrt.[4] Matthäus schreibt z. B. das *καὶ ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις ἦλθεν Ἰησοῦς* Mr. 1, 9 um in *παραγίνεται Ἰησοῦς ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην* 3, 13, das *ἵνα ἐλθὼν ἐπιθῇς* Mr. 5, 23 in *ἀλλὰ ἐλθὼν ἐπίθες* 9, 18; ebenso sucht er der Stelle Mr. 7, 11 nachzuhelfen durch ein eingeschobenes *καὶ οὐ μὴ τιμήσει τὸν πατέρα αὐτοῦ* 15, 5. Er verbessert Mr. 11, 32 das *ἀλλὰ εἴπωμεν ἐξ ἀνθρώπων, ἐφοβοῦντο τὸν λαόν*, indem er 21, 26 den Nachsatz bildet *φοβούμεθα τὸν ὄχλον*. Umgekehrt bei Mr. 14, 49 *ἀλλ' ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί* bildet er einen Vordersatz *τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν* 26, 56. Consequenter Weise hätte er in derselben Manier auch Mr. 2, 10 = Mt. 9, 6 bearbeiten müssen.

Dieses Streben, den inneren Redebau gefügiger zu machen, zeigt Matthäus besonders oft, indem er den Satz auseinander legt, Vordersätze bildet oder abrupte Stellen von A zu Perioden vereinigt. Man vergl.

1) S. 59 ff. — 2) Conservatorium, I. S. 75. — 3) Isagoge, S. 36. — 4) Wilke, S. 443.

8, 31 εἰ ἐκβάλλεις ἡμᾶς ἀπόστειλον, 9, 25 ὅτε δὲ ἐξεβλήθη ὁ ὄχλος, ἐκράτησεν, 17, 4 εἰ θέλεις, ποιήσω, 19, 17 εἰ θέλεις εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν, τήρει, 21 εἰ θέλεις τέλειος εἶναι, ὕπαγε, 21, 21 οὐ μόνον τὸ τῆς συκῆς ποιήσετε, ἀλλά, 24 ὃν ἐὰν εἴπητέ μοι κἀγὼ ὑμῖν ἐρῶ, 34 ὅτε οὖν ἤγγισε ὁ καιρὸς καρπῶν, ἀπέστειλε, 40 ὅταν οὖν ἔλθῃ, τί ποιήσει (statt τί οὖν ποιήσει; ἐλεύσεται), 22, 45 εἰ οὖν Δαυὶδ καλεῖ αὐτὸν κύριον.

Vollends beweisend ist, dass er die in A unaufhörlich wiederkehrende Verbindung mit καί zu vertauschen strebt mit mannigfaltigeren und abwechselnderen.

VII. Abhängigkeit des Matthäus von A. An und für sich könnte man die unter Nr. V und VI zusammengestellten Data auch so erklären wollen, dass Marcus unbestimmter und ungefügiger wiedergibt, was Matthäus besser concipirt hatte. Aber gerade daran, dass Matthäus nicht immer glücklich ist in seinen eleganteren Umbildungen des Styles von A, verräth sich seine Abhängigkeit.

So hat er 15, 2 an die Stelle des κοιναῖς χερσίν A Mr. 7, 2 die erklärende Formel οὐ γὰρ νίπτονται τὰς χεῖρας gestellt, ohne zu bedenken, dass der ausgelassene Ausdruck nothwendig vorhergehen musste, wenn das κοινοῦν, das er 15, 11 aus A herübernimmt, unmittelbar verständlich sein soll. — In der Antwort Jesu Mt. 19, 8 hat Matthäus das ἔγραψεν ὑμῖν τὴν ἐντολὴν ταύτην A Mr. 10, 5, als wäre die Ehescheidung ein Gebot, milder ausdrücken wollen und schrieb ἐπέτρεψεν; dann müsste aber auch διὰ τὴν σκληροκαρδίαν stehen. Matthäus aber, an einen anderen Text gewöhnt, liess das πρός mit einlaufen, was allein bei Marcus einen ganz geraden Sinn gibt: Moses hat sich mit seiner Verordnung nach der Herzenshärtigkeit gerichtet.[1] So ist ἄλλους δύο ἀδελφούς Mt. 4, 21 ganz matthäisch (vgl. ἄλλους δούλους 21, 36 und ἡ ἄλλη Μαρία 27, 61). Dass Matthäus aber an der bezeichneten Stelle nun doch wieder fortfährt Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, ist zwar ebenfalls matthäisch, insofern als die Namen hinter ἄλλους stehen, beweist aber zugleich die Abhängigkeit von A Mr. 1, 19, woher das überflüssige τὸν ἀδελφόν unwillkürlich geflossen ist.[2] Aus dem abgerissenen Styl von A macht Matthäus öfters Verbindungen, die er aber manchmal durchzuführen vergisst. So wandelt er das καὶ ἐξεπλήσσοντο καὶ ἐσκανδαλίζοντο A Mr. 6, 2. 3 zuerst um in ὥστε ἐκπλήσσεσθαι αὐτούς, fällt aber bei καὶ ἐσκανδαλίζοντο alsbald wieder aus dieser Construction in die Schreibweise von A zurück 13, 54. 57. Einmal wenigstens ist er in seinen sachlichen Ergänzungen zu A unglücklich, da nämlich, wo er wegen ἐκ νεότητός μου A Mr. 10, 20 = Lc. 18, 21 aus dem Fragenden einen νεανίσκος macht 19, 20. 22, da doch jener Aus-

1) Wilke, S. 580. — 2) Wilke, S. 576.

druck geradezu auf das Gegentheil führt, wie auch Neander[1] und Bleek[2] meinen, es müsse ein älterer Mann gewesen sein, aus dem das Bewusstsein eines von Jugend auf geführten tadellosen Lebens rede.

VIII. Styl des Lucas. Es ist zu erweisen, dass so gut, wie Matthäus, ja noch mehr, als dieser, Lucas seine Quellen assimilirt und ihnen den Stempel seiner Schreibweise aufgedrückt hat. Die Thatsache, dass Lucas eine eigenthümliche Ausdrucksweise hat, lässt sich vorläufig am besten constatiren, wenn man einen selbstständig gebildeten Vers, wie 23, 2 betrachtet: *ἤρξαντο δὲ κατηγορεῖν αὐτοῦ λέγοντες τοῦτον εὕρομεν διαστρέφοντα τὸ ἔθνος ἡμῶν καὶ κωλύοντα φόρους καίσαρι διδόναι λέγοντα ἑαυτὸν Χριστὸν βασιλέα εἶναι.* Hierzu vergl. Act. 24, 5 *εὑρόντες γὰρ τὸν ἄνδρα τοῦτον λοιμόν*, zu *διαστρέφειν* Act. 13, 8. 10, und zu dem participialischen *λέγων* für die angebliche Rede des Beklagten Act. 17, 7 *βασιλέα λέγοντες ἕτερον εἶναι Ἰησοῦν*, ferner Act. 19, 26. 21, 21. Auch der Ausdruck *φόρον δοῦναι* steht nur noch Lc. 20, 22. Um sich aber einen Begriff davon zu bilden, wie bewusst und absichtlich Lucas den Styl variirt, möge man z. B. in Rechnung bringen, dass er seine Manier, Personen mit *ὀνόματι* zu bezeichnen (1, 5. 5, 27. 10, 38. 16, 20. 19, 2, bei Matthäus nur 27, 32) gerade an dem einzigen Orte, wo auch A die Formel hat (Mr. 5, 22 vgl. Lc. 8, 41) vermeidet, um sich auf das, ihm ausschliesslich eignende, *ᾧ ὄνομα* (1, 26. 27. 2, 25. 24, 13. 18) zurückzuziehen.

Indem wir nun aber darangehen, den eigenthümlichen Sprachgebrauch des Lucas ausführlich zu verzeichnen, müssen wir von vornherein bemerken, dass wir dabei von der Vergleichung mit den übrigen Synoptikern uns leiten lassen. Dies schon wird unserer Arbeit ein ganz anderes Gepräge geben, als die fleissigen Ausführungen von Lekebusch und Zeller tragen, welche sich durchweg von dem Seitenblick auf die Apostelgeschichte leiten lassen. Eine ganze Reihe von Wörtern und Phrasen konnte von uns nicht aufgeführt werden, weil erst die Apostelgeschichte sie als lucanisch constatirt, während sie im Evangelium entweder nicht, oder nur ganz vereinzelt, gleichsam zufällig, einmal vorkommen. Zuvörderst sind es ganz charakteristische Unterschiede im Gebrauch derselben Wörter und Phrasen, die das Sprachgebiet des Matthäus von dem des Lucas trennen. Wir geben Beispiele:

1) Wo Matthäus sagt *γραμματεύς*, sagt Lucas 6 mal *νομικός*, das sonst nur Mt. 22, 35 sich findet; 5, 17 und Act. 5, 34 steht auch *νομοδιδάσκαλος*.

2) Wenn Matthäus sagt *οὗτος μέγας κληθήσεται* 5, 19, schreibt dafür Lucas 1, 32 vgl. 9, 48 *οὗτος ἔσται μέγας*.

1) Leben Jesu, 4. Ausg. S. 587. — 2) Synopsis, II, S. 267.

3) Wenn Matthäus das οὕτως dem Verbum immer vorsetzt, so wechselt Lucas mit Vor- und Nachsetzen.

4) Διαμερίζεσθαι heisst bei Mt. 27, 35 vertheilen, bei Lucas aber zertheilen 11, 17. 18. 15, 52. 53.

5) Wenn Matthäus sagt τὸ ῥηθέν bei Citaten, setzt Lucas τὸ εἰρημένον 2, 24 (Act. 2, 16. 13, 40). Vgl. auch εἴρηται 4, 12, εἴρηκεν 22, 13, während sonst nur Matthäus noch εἰρηκώς hat 26, 75.

6) Wo Matthäus schreibt ἄρτι, schreibt Lucas νῦν. Jenes Wort aber hat er nie.

7) Ἔλεος ist bei Matthäus (9, 13. 12, 7. 23, 23) masculinisch, bei Lucas (1, 50. 54. 58. 72. 78. 10, 37) generis neutrius.

Ebenso charakteristisch ist der Unterschied von dem Sprachgebrauch von A in Einzelnheiten; z. B. 1) das galiläische Meer heisst in A immer θάλασσα, bei Lucas dagegen ebenso ausnahmslos λίμνη (5, 1. 2. 8, 22. 23. 33). 2) Δυνατός heisst in A »möglich,« welche Bedeutung es bei Lucas nur 18, 27 = Mt. 19, 26 = Mr. 10, 27 hat, sonst aber bedeutet es »stark« (1, 49. 14, 31. 24, 19). 3) A sagt Mr. 5, 22. 7, 25 πίπτειν πρὸς τοὺς πόδας, Lucas dagegen 8, 41. 17, 16 παρὰ τοὺς πόδας. 4) Das schlecht griechische ὀψία steht in A oft (Mr. 1, 32 = Mt. 8, 16. — Mr. 4, 35. Mr. 6, 47 = Mt. 14, 23. Mr. 14, 17 = Mt. 26, 20. Mr. 15, 42 = Mt. 27, 57 vgl. 14, 15. 16, 2. 20, 8), wird aber von Lucas stets vermieden und durch ἑσπέρα oder andere Formeln umschrieben.

Wir lassen nun zunächst eine Reihe von Beobachtungen folgen, welche dazu dienen, die Singularitäten im Styl des Lucas anschaulich zu machen.

1) Διὰ τό mit Infinitiv kommt zwar auch in A Mr. 4, 5. 6 = Mt. 13, 5. 6. Mr. 5, 4 (Mt. 24, 12) vor, viel häufiger aber bei Lucas, vgl. 2, 4. 8, 6. 9, 7. 11, 8. 18, 5. 19, 11. 23, 8. Ueberhaupt liebt Lucas den Infinitiv mit Artikel; und wie διά, so stehen auch andere Präpositionen (μετά, πρό) mit Artikel und Infinitiven bei Zeitbestimmungen.

2) Eigenthümlicher Gebrauch von τὸ, was zwar auch Mr. 9, 23. Mt. 19, 18 auf ganze Sätze, insonderheit Fragesätze, sich bezieht; vgl. aber Lc. 1, 62 τὸ τί ἂν θέλοι καλεῖσθαι, 9, 46 τὸ τίς ἂν εἴη μείζων, 19, 48 τὸ τί ποιήσωσιν, 22, 2. 4 τὸ πῶς, 22, 23 τὸ τίς ἄρα εἴη, 22, 24 τὸ τίς δοκεῖ εἶναι, 22, 37 τὸ καὶ ἐλογίσθη.

3) Τίς ἄρα, τί ἄρα steht bei Marcus 2 mal, bei Matthäus 4 mal, bei Lucas 1, 66. 8, 25. 12, 42. 22, 23. Act.

4) Die Form δοῦναι mit nachgesetztem Dativus personae und Accusativus rei wird besonders von Lucas geliebt, z. B. 1, 73. 12, 32. 17, 18 u. a. a. O. Doch steht zuweilen der Dativ (20, 22. 23, 2), zuweilen

auch der Accusativ (12, 51) um des Nachdrucks willen voran. Uebrigens braucht Lucas auch öfters, als die andern, die Form δοῦναι überhaupt.

5) Lucas hat unter allen Schriftstellern des N. T. am häufigsten die Attraction des Relativs.[1] Nicht bei Matthäus und Marcus, wohl aber bei Lucas kommen Fälle vor, wo das Relativpronomen seinen Casus einem unmittelbar vorhergehenden Casus von πᾶς anpasst (3, 19. 9, 43. 19, 37. 24, 25), welcher 23, 41 sogar erst supplirt werden muss.

6) Ἰδεῖν τὸ γεγονός ist Eigenthümlichkeit von Lc. 2, 15. 8, 34. Act. Ueberhaupt ist γεγονός lucanisch 8, 56. 24, 12. Act. Marcus hat es nur einmal 5, 14, aber ἰδεῖν τί ἐστιν τὸ γεγονός, was Lc. 8, 35 in seinen Lieblingsausdruck verwandelt.

7) Eine charakteristische Verschiedenheit von den Nebentexten bietet auch die Formel ἔλεγε (εἶπε) δὲ παραβολήν 6, 39. 8, 4. 12, 16. 41. 13, 6. 14, 7. 15, 3. 18, 1. 9. 19, 11. 20, 9. 19. 21, 29.

8) Zu den Liebhabereien des Lucas gehört es, Formeln mit καρδία zu bilden, wie διάνοια καρδίας 1, 51, τίθεσθαι ἐν ταῖς καρδίαις 1, 66. 21, 14, συμβάλλειν, διατηρεῖν ἐν τῇ καρδίᾳ 2, 19. 51.

9) Die Verbindung πολλὰ ἕτερα 3, 18. 22, 65.

10) *Τοῦ* pleonastisch bei Infinitiven, bei Marcus höchstens 4, 3, bei Matthäus 6 mal, bei Lucas 25 mal, besonders um den Zweck einer Handlung zu bezeichnen, z. B. τοῦ μή 4, 42. 24, 16.

11) Eigenthümliche Verbindungen mit κατά. So hat nur er κατὰ τὸ ἔθος 1, 9. 2, 42. 22, 39 oder κατὰ τὸ εἰωθός 4, 16 oder κατὰ τὸ εἰθισμένον 2, 27. Auch steht bei ihm 5 mal, abgesehen von Act., καθ' ἡμέραν (bei den Andern nur je einmal) und κατ' ἔτος 2, 41. Auch 4, 14. 23, 5 wird κατὰ cum genitivo in eigenthümlicher Weise als Ortsbestimmung gebraucht.

12) *Χαρά* wird von Lekebusch als 8 mal bei Lucas stehend erwähnt. Aber da es auch 6 mal bei Matthäus vorkommt, hätten vielmehr die eigenthümlichen Redensarten des Lucas genannt werden müssen: χαρά ἐστιν 1, 14. 15, 7, χαρὰ γίνεται 15, 10 (Act. 8, 8).

13) *Μετὰ ταῦτα* hat weder Matthäus, noch Marcus, wohl aber Lc. 5, 27. 10, 1. 12, 4. 17, 8. 18, 4. Act.

14) Eigenthümlich ist dem Lucas die (nur Mt. 7, 6. 16, 23 noch vorkommende) Notiz στραφείς 7, 9. 44. 9, 55. 10, 22. 23. 14, 25. 22, 61. 23, 28. In anderer Form kommt das Verbum gar nicht in seinem Evangelium vor.

15) Ebenso eigenthümlich ist die concret individualisirende Aus-

1) Gersdorf (S. 241), Bruder (S. 619 f.), Lekebusch (S. 75 f.), Zeller (S. 394).

drucksweise εἰς τὰ ὦτα 1, 44. 9, 44. Act. ἐν τοῖς ὠσίν 4, 21 und εἰς τὰς ἀκοάς 7, 1. Act.

16) Παῖς τοῦ θεοῦ ist von Lekebusch angeführt. Es musste aber vielmehr auf das Eigenthümliche dieser Verbindung aufmerksam gemacht werden mit Israel (1, 54) und mit David (1, 69 vgl. Act. 4, 23). Aehnlich ist nur Mt. 12, 18.

17) Lucas liebt Umschreibungen mit εὑρίσκειν 5, 19. 19, 48 und ἔχειν τι ποιεῖν 7, 42. 9, 58. 11, 6. 12, 17. 50. 14, 14. Act.

18) Καὶ ὅτε, καὶ ὡς führen sehr oft den Vordersatz ein.

19) Der Gebrauch von ἐγένετο. Häufig sind Uebergangsphrasen, wie ὅτε δὲ ἐγένετο, καὶ ὅτε ἐγένετο, ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις, ἐν τῇ ἡμέρᾳ, ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις, ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν. Besonders zu bemerken ist ἐγένετο ἐν τῷ mit Infinitiv; es kommt zwar wahrscheinlich auch Mr. 2, 15. 4, 4 vor, bei Lucas aber 1, 8. 2, 6. 3, 21. 5, 1. 12. 8, 40. 9, 18. 29. 33. 51. 10, 38. 11, 1. 27. 14, 1. 17, 11. 14. 18, 35. 19, 15. 24, 4. 15. 30. 51. Die Construction ἐν τῷ mit Infinitiv überhaupt kommt bei Lucas 37 mal, bei Matthäus nur 3 mal vor. Eigen dem Lucas ist auch καὶ ἐγένετο ὡς 1, 23. 41. 2, 15. 11, 1. 19, 29. Lucas pflegt dann (wie übrigens auch Mr. 1, 9 vorkommt) nach einem καὶ ἐγένετο (ἐν ταῖς ἡμέραις) mit dem Verbum finitum fortzufahren (1, 59. 2, 1. 7, 11. 20, 1), wofür er zuweilen aber auch den Accusativus cum infinitivo setzt (6, 1. 6. 12? 16, 22). Sehr häufig ist die Wortfolge ἐγένετο δέ oder καὶ ἐγένετο mit καὶ und καὶ ἰδού 2, 6—9. 5, 12. 17. 18. 8, 40. 41. 9, 29. 30. 37—39. 14, 1. 2. 24, 4. Eigenthümlich dem Lucas ist auch die Verbindung eines Vordersatzes, wie καὶ ἐν τῷ cum infinitivo, oder καὶ ἐγένετο, mit einem Nachsatz, der wieder mit καί anfängt, z. B. 2, 27. 28. 5, 1.

20) Manches Eigenthümliche hat auch der Gebrauch von Adverbien. Adverbien, von πᾶς abgeleitet, werden gesucht, wie πάντως, πανταχοῦ, παντελές, διαπαντός. Die eine Reihenfolge bezeichnenden ἑξῆς und καθεξῆς stehen nur bei Lucas. Dahin gehört auch ἐνθάδε, ἄχρι, Adverbien, welche den Begriff des Plötzlichen ausdrücken, wie ἐξαίφνης, παραχρῆμα; Zusammensetzungen, wie ἐν τάχει 18, 8. Act., ἐν μέσῳ 8 mal, Act., ἐπ᾽ ἀληθείας 3 mal.

21) Unterscheidend ist auch die Partikelverbindung μὲν οὖν und das, in Act. unzähligemal vorkommende, τε, wiewohl das letztere einmal auch bei Marcus, viermal bei Matthäus steht; ferner καὶ γάρ und das bei Matthäus und Marcus gar nicht vorkommende ἰδοὺ γάρ.

22) Lucas gebraucht als Part. perf. von ἵστημι und seinen Composita nie ἑστηκώς, sondern immer ἑστώς.

23) Lucas liebt mehr, als Dies sonst im N. T. der Fall zu sein

pflegt, den Optativ (in der Constructio indirecta 1, 29. 62. 3, 15. 6, 11. 9, 46. 15, 26. 18, 36. 22, 23).

24) Εἷς ἕκαστος 4, 40. 16, 5 kommt bei den Andern nicht vor.

25) Die Umschreibung τὰ περί τινος (22, 37. 24, 19. 27. Act., sonst nur im Philipper- und Colosserbrief).

26) Die Fragformel τίς ἂν (1, 62. 6, 11. 9, 46. Act.).

27) Νομίζειν hat bei Lucas den Accusativus cum infinitivo nach sich, was sonst im N. T. selten ist.

28) Von besonderem Interesse ist der Gebrauch des Participiums bei Lucas. Häufiger, als die Andern, hat Lucas Participia, welche blos zur Lebendigkeit der Darstellung dienen, wie namentlich ἰδών, z. B. 8, 47. 9, 47. 18, 24; aber auch Beifügungen, wie ἀναστάς, ἐπιστάς, σταθείς, ἑστώς u. s. f. Auffallend aber ist, dass er sogar zwei solche Participien zusammenstellt, und zwar ohne Copula, vgl. 2, 36 προβεβηκυῖα ζήσασα, 3, 23 ἀρχόμενος ὤν, 4, 20, πτύξας ἀποδούς, 5, 11. 12. 25. 28. 7, 38. 8, 43. 44. 9, 6. 16. 10, 32. 35 u. s. f.[1] Oft begegnet uns aber auch ein Neutrum des Particips zur Umschreibung des Substantivs, z. B. 4, 16 τὸ εἰωθός, 8, 34. 35 τὸ γεγονός, 24, 14 τὸ συμβεβηκός, 22, 22 τὸ ὡρισμένον, 1, 35 τὸ γεννώμενον.[2] Endlich liebt er auch die Verbindung des Particips mit εἶναι zur Umschreibung des Verbum finitum (48 mal).[3]

29) Durch Constructio ad sensum setzt Lucas häufig einen Plural mit Beziehung auf ein vorangegangenes πλῆθος, z. B. 19, 37 u. a. a. O.[4]

30) Im dritten Evangelium findet sich 29 mal das steigende δὲ καί.

31) Verbindungen mit ἡμέρα, besonders ἡμέρα τῶν σαββάτων oder τοῦ σαββάτου 4, 16. 13, 14. 16. 14, 5, was sonst nirgends im Neuen Testament steht.

32) Die Zeitwörter εἰπεῖν und λαλεῖν werden gewöhnlich mit πρός τινα construirt, was im übrigen Neuen Testament selten ist, weniger oft mit dem Dativ. Auch bei ἀποκρίνεσθαι, ἀπαγγέλλειν, λέγειν, συζητεῖν steht diese, von Lucas bevorzugte, Construction.[5] Sonst findet sich auch λαλεῖν περί τινος (2, 17. 33. 38. 9, 11), was die Andern nicht haben.

33) Auch λαλεῖν ῥῆμα 1, 65. 2, 17. 50. Act. steht sonst blos Mt. 12, 36.

34) Kein anderer Evangelist spricht so viel vom πνεῦμα ἅγιον, wie Lucas, der hierfür auch besondere Formeln hat,[6] wie πλησθῆναι πνεύματος ἁγίου, was gleich im ersten Capitel dreimal steht.

1) Vgl. Gersdorf, S. 258—260. — 2) Andere Beispiele bei Lekebusch, S. 76 f. — 3) Credner, S. 139. Lekebusch, S. 76. — 4) Vgl. Gersdorf, S. 188 f. — 5) Gersdorf, S. 180 f. 186. Credner, S. 138. Zeller, S. 395. — 6) Gersdorf, S. 182—184.

35) Zusammensetzungen mit φωνή, wie αἴρειν φωνήν 17, 13, ἐπαίρειν φωνήν 11, 27, φωνὴ γίνεται 1, 44. 3, 22. 9, 35. 36.

36) Zusammensetzungen zweier Substantive, von denen das zweite, im Genitiv stehend, dem ersteren zur näheren Bestimmung dient, wie βάπτισμα μετανοίας 3, 3. Act., πνεῦμα δαιμονίου 4, 33 und besonders die Zusammensetzungen mit ἀδικία, welches Wort bei Matthäus nie, bei Lucas 4 mal, und zwar immer im Genitiv steht 13, 27. 16, 8. 9. 18, 6. Act.

37) Dem Worte θυγάτηρ wird, wie sonst nur in den Citaten Mt. 21, 5. Joh. 12, 15 und Hebr. 11, 24 der Name des Vaters ohne Artikel nachgesetzt (1, 5. 2, 36. 13, 16. 23, 28).

38) Wenn sonst auf πρὶν ἤ immer der Infinitiv folgt, so ist es bei Lc. 2, 26, wohl auch 22, 34, mit dem Conjunctiv verbunden.

39) Eigenthümlichkeiten im Gebrauch des Pronomens. Lucas liebt besonders (28 mal) die Verbindung καὶ αὐτός, [1] was bei Matthäus blos 21, 27. 27, 57, vielleicht auch 25, 17, bei Marcus 6, 47. 8, 29. 14, 15. 15, 43, vielleicht auch 2, 25 steht. Dagegen kommt καὶ αὐτοί bei Marcus nie, bei Matthäus blos 20, 10. 25, 44, bei Lucas 13 mal vor. Auch αὐτὸς ὁ steht bei Matthäus nur 3, 4, bei Marcus 3 mal, bei Lucas 14 mal; καὶ οὗτος nur Mt. 26, 71, bei Lucas aber 5 mal. Dieses Pronomen gibt Lucas, und nur er, öfters einem Zahl- oder Fragwort zur näheren Bestimmung ohne Verbindungspartikel oder Verbindungsformel bei, vgl. 16, 2. 24, 21. Auf τοῦτο lässt, was Matthäus und Marcus nie thun, Lucas 10, 11. 12, 39. Act. ein ὅτι folgen, 1, 43 auch ein ἵνα.

40) Wie Lucas constante Manieren in der Satzbildung besitzt, geht hervor aus der Vergleichung von 3, 11 ὁ ἔχων δύο χιτῶνας, μεταδότω τῷ μὴ ἔχοντι καὶ ὁ ἔχων βρώματα ὁμοίως ποιείτω = 22, 35 ὁ ἔχων βαλάντιον ἀράτω ὁμοίως καὶ πήραν, καὶ ὁ μὴ ἔχων πωλησάτω τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ; 4, 21 σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη = 19, 9 σήμερον σωτηρία τῷ οἴκῳ τούτῳ.

IX. Wörterbuch des Lucas. Bei Lucas ist eine lexikalische Vergleichung besonders fruchtbar und förderlich. Wir stellen im Folgenden die Wörter zusammen, die zum Sprachgebrauch des Lucas gehören, d. h. solche, die er entweder allein im N. T. oder allein unter den Synoptikern oder doch wenigstens besonders häufig hat. Dabei sehen wir ab von den Wörtern, die wir unter der folgenden Nummer wieder bringen müssten.

Ἄβυσσος, unter den Dreien blos Lc. 8, 31 — ἀγαλλίασις, 1, 14. 44. Act., sonst noch 2 mal — ἄγειν, 14 mal — ἀγκάλη, nur 12, 28 — ἄγρα, nur 5, 4. 9 — ἀγραυλεῖν, nur 2, 8 — ἀγωνία, nur 22, 44 — ἀδι-

1) Gersdorf, S. 185.

κία, bei Matthäus 1 mal, bei Lucas 4 mal — ἀηδία, vielleicht 23, 12 — αἴρειν, 20 mal — αἴτιον, blos 23, 4. 14, 22. Act. — αἰχμάλωτος, nur 4, 18 — ἀλλογενής, nur 17, 18 — ἀμπελουργός, nur 13, 7 — ἀμφιάζειν, nur 12, 28? — ἀμφότεροι, 6 mal. Act. — ἀναβαίνειν mit Infinitiv kommt zwar Mt. 14, 23 (Mr. 6, 46 steht ἀπελθεῖν), aber viel häufiger, wie auch πορεύεσθαι, ἐξελθεῖν u. s. f. bei Lucas vor, z. B. 9, 28. 14, 19. 19, 12, im Ganzen 9 mal. Act. — ἀνάγειν, bei Lucas 4 mal, Act. 17 mal, sonst im N. T. noch 3 mal, ἀνάγεσθαι nur bei Lucas — ἀναδεικνύναι, nur 10, 1. Act. — ἀνάδειξις, nur 1, 80 — ἀνάθημα, nur 21, 5 — ἀναίδεια, nur 11, 8 — ἀναζητεῖν, nur 2, 44. 45. Act. — ἀναιρεῖν, 22, 2. 23, 32. Act. Bei den Anderen nur Mt. 2, 16 — ἀνακαθίζειν, nur 7, 15. Act. — ἀνάληψις, nur 9, 51 — ἀνάπηρος, nur 14, 13. 21 — ἀναπράσσειν, nur 19, 23? — ἀναπτύσσειν, nur 4, 17? — ἀνάπτειν, 12, 49. Act., sonst noch Jak. 3, 5 — ἀνασπᾷν, nur 14, 5. Act. — ἀνατάσσεσθαι, nur 1, 1 — ἀναφαίνεσθαι, nur 19, 11. Act. — ἀναφωνεῖν, nur 1, 42 — ἀνέκλειπτος, nur 12, 33 — ἀνένδεκτος, nur 17, 1 — ἀνευρίσκειν, nur 2, 16. Act. — ἀνθομολογεῖσθαι, nur 2, 38 — ἀνιστάναι, intransitiv, besonders die Formen ἀνέστη, ἀναστάς u. a. ungemein häufiger, als bei Matthäus und Marcus — ἀνορθοῦν, unter den Dreien blos Lucas — ἀντειπεῖν, nur 21, 15. Act. — ἀντιβάλλειν, nur 24, 17 — ἀντικαλεῖν, nur 24, 12 — ἀντιλέγειν, unter den Dreien blos Lucas — ἀντιπαρέρχεσθαι, nur 10, 31. 32 — ἀντιπέραν, nur 8, 26 — ἀνώτερον, unter den Dreien blos Lucas — ἄξιος, 8 mal. Act. — ἀξιοῦν mit Infinitiv nur 7, 7. Act. — ἀπαιτεῖν, nur 6, 30. 12, 20 — ἀπαλλάσσειν, 12, 58. Act., sonst nur Hebr. 2, 15 — ἀπαρτισμός, nur 14, 28 — ἅπας, Lieblingswort, 20 mal, Act. 16 mal, sonst im N. T. 10 mal — ἀπέρχεσθαι, 23 mal — ἀπογράφειν = schätzen nur 2, 1. 3. 5 — ἀπογραφή = Schatzung, nur 2, 2. Act. — ἀποδέχεσθαι, nur 8, 40, 9, 11. Act. — ἀποθλίβειν, nur 8, 45 — ἀποκλείειν, nur 13, 25 — ἀπόκρισις, unter den Dreien blos Lc. 2, 47. 20, 26 — ἀπολείχειν, nur 16, 21 — ἀπομάσσειν, nur 10, 11 — ἀποπλύνειν, nur 5, 2? — ἀπορεῖν, unter den Dreien blos Lc. 24, 4. Act. — ἀπορία, nur 21, 25 — ἀποστοματίζειν, nur 11, 53 — ἀποτάσσεσθαι, 2 mal. Act. sonst noch 2 mal — ἀποτελεῖν, 13, 32? sonst nur Jak. — ἀποτινάσσειν, nur 9, 5. Act. — ἀποψύχειν, nur 21, 26 — ἄρς, nur 10, 3 — ἀριστᾷν, unter den Dreien blos Lc. 11, 37 ἄροτρον, nur 9, 62 — ἀρχιτελώνης, nur 19, 2 — ἄρχεσθαι, 31 mal — ἄρχων, 8 mal Act. — ἀστράπτειν, nur 17, 24. 24, 4 — ἄτεκνος, nur 20, 28—30 — ἄτερ, nur 22, 6. 35 — αὐξάνειν, 4 mal. Act. — ἐπὶ τὴν αὔριον, nur 10, 35. Act. — αὐστηρός, nur 19, 21. 22 — κατὰ τὰ αὐτὰ ποιεῖν, nur 6, 23. 26 — αὐτόπτης, nur 1, 2 — ἄφαντος, nur 24, 31 — ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν, 3 mal. Act. — ἀφρός, nur 9, 39 — ἀφυπνοῦν, nur 8, 23 — ἀχάριστος, unter den Dreien blos Lc. 6, 35 — ἄχρι, 4 mal.

Act. Die andern Synoptiker schreiben, ausser Mt. 24, 38, *μέχρι*, was Lucas nicht liebt. Dieser hat besonders *ἄχρι ἧς ἡμέρας, ἄχρι τῆς ἡμέρας ταύτης* — *Βαθέως*, nur 24, 1 — *βαθύνειν*, nur 6, 48 — *βαλάντιον*, nur 10, 4. 12, 33. 22, 35. 36 — *βαρύνειν*, nur 21, 34? — *τὰ βασίλεια*, nur 7, 25 — *βάτος*, nur 16, 6 — *βελόνη*, nur 18, 25 — *βλάπτειν*, nur Lc. 4, 35 und Mr. 16, 18 — *βλέπειν*, 14 mal. Act. — *βοᾶν* ausser Citaten nur Lucas 3 mal — *βολή*, nur 22, 41 — *βοῤῥᾶς*, unter den Dreien blos Lc. 13, 19 — *βουλὴ τοῦ θεοῦ* 7, 30 Act. — *βουνός*, nur 3, 5. 23, 30 — *βραδύς*, unter den Dreien nur Lc. 24, 25 — *βραχίων*, ausser Lc. 1, 51. Act. 13, 17 nur Joh. 12, 38 — *βραχύς* kommt Lc. 22, 58. Act., bei Matthäus, Marcus nicht vor — *βρέχειν* = benetzen nur 7, 38. 44 — *βρέφος*, von Lekebusch vergessenes Lieblingswort, 1, 41. 44. 2, 12. 16. 18, 15. Act. 7, 19. Sonst nur zweimal, nicht aber bei Matthäus, Marcus — *βρώσιμος*, nur 24, 41 — *βύσσος*, unter den Dreien blos Lc. 16, 19 — *Γείτων*, unter den Dreien blos Lucas 3 mal — *γελᾶν*, nur 6, 21. 25 — *γῆρας*, nur 1, 36 — *γίνεσθαι σύν τινι* hat blos Lc. 2, 13. Act. — *γνωστός*, bekannt, unter den Synoptikern blos Lc. 2, 44. 23, 49 — *Δακτύλιον*, nur 15, 22 — *δανειστής*, nur 7, 41 — *δαπάνη*, nur Lc. 14, 28 — *δεῖ* schreibt Lucas öfter, als alle andern Schriftsteller des N. T. zusammen. Besonders *μὲ δεῖ* 2, 49. 4, 43. 13, 33. 19, 5 — *δέομαι*, damit hat es dieselbe Bewandtniss. Unter den Dreien hat es blos Mt. 9, 38; *δέησις* hat kein anderer Synoptiker — *δεσμεῖν* und *τὰ δέσμα*, nur 8, 29 — *δεσπότης*, anrufungsweise von Gott, Lc. 2, 29. Act. 4, 24 — *δευτερώπρωτος*, nur 6, 1 — *δέχεσθαι*, Lc. 15 mal. Act. — *διαβαίνειν*, ausser Hebr. 11, 29 nur Lc. 16, 26. Act. 16, 9 — *διαβάλλειν*, nur 16, 1 — *διαγνωρίζειν*, nur 2, 17 — *διαγογγύζειν*, nur 15, 2. 19, 7 — *διαγρηγορεῖν*, nur 9, 32 — *διαδιδόναι*, Lc. 11, 22. 18, 22. Act. 4, 35. Sonst noch 2 mal im N. T., nicht aber bei Matthäus, Marcus — *διακονία* Lc. 10, 40 und Act. Nicht bei Matthäus, Marcus, die dafür *διάκονος* eigenthümlich haben — *διαλαλεῖν*, nur 1, 65, 6, 11 — *διαλείπειν*, nur 7, 45 — *διαμαρτύρεσθαι*, Lc. 16, 28 und Act., nicht bei Matthäus, Marcus — *διαμερισμός*, nur 12, 51 — *διανεύειν*, nur 1, 22 — *διανόημα*, nur 11, 17 — *διανοίγειν* kommt ausser Mr. 7, 34. 35 nur noch bei Lc. 2, 23. 24, 31. 32. 45. Act. vor — *διανυκτερεύειν*, nur Lc. 6, 12 — *διαπορεῖν*, nur Lc. 9, 7. 24, 4 (?) — *διαπραγματεύεσθαι*, nur Lc. 19, 5 — *διασείειν*, nur Lc. 3, 14 — *διαστρέφειν*, Lucas 2 mal, Act. 3 mal, sonst noch 2 mal im N. T. — *διαταράσσειν*, nur 1, 29 — *διατάσσειν*, 4 mal. Act. Aber auch Mt. 11, 1 — *διατηρεῖν*, nur Lc. 2, 51. Act. 15, 29 — *διατίθεσθαι*, nur Lc. 22, 29. Act. 3, 25 und im Hebräerbrief — *διαφυλάττειν*, Lc. 4, 10 — *διαχωρίζεσθαι*, Lc. 9, 33 — *διέρχεσθαι* kommt zwar auch Mr. 10, 25. 4, 35 = Lc. 8, 22. Mt. 19, 24. 12, 43 = Lc. 11, 24, ausserdem aber noch 9 mal bei Lucas vor und Act. Besonders zu beachten

ist die Phrase διελθεῖν ἕως 2, 15. Act. — διήγησις, nur Lc. 1, 1 — διϊστάναι, nur Lc. 22, 59. 24, 51. Act. 27, 28 — διϊσχυρίζεσθαι, nur Lc. 22, 59. Act. 12, 15 — δικαστής, von Lekebusch vergessen. Nur Lc. 12, 14. Act. 7, 27. 35 — διό hat Marcus nicht, Matthäus blos 27, 8, Lucas dagegen 1, 35. 7, 7 und 10 mal in Act. — διοδεύειν, nur Lc. 8, 1. Act. 17, 1 — διότι, hat Lucas allein unter den Synoptikern — δόγμα, Lc. 2, 1 und Act. Aber bei Matthäus, Marcus nicht — δοκεῖν, 11 mal, Act. — δόξα, 13 mal, Act. — δοξάζειν τὸν θεόν steht zwar auch A Mr. 2, 12 = Mt. 9, 8 = Lc. 5, 26, ausserdem noch 3 mal im Matthäus, aber noch 8 mal im Lucas — δούλη, nur Lc. 1, 38. 48. Act. 2, 18 — δοχή, nur 5, 29. 14, 13 — δραχμή, nur 15, 8. 9 — Ἐᾷν, von Lekebusch vergessen, kommt sonst nur Mt. 24, 43. 1. Cor. 10, 13. Apok. 2, 20 vor, aber bei Lucas 4, 41. 22, 51 und in Act. 8 mal — ἑβραϊκός, nur 23, 38 — ἐγείρειν, Lc. 18 mal, Act. 14 mal — ἐγκάθετος, nur 20, 20 — ἔγκυος, nur Lc. 2, 5 — ἐδαφίζειν, nur Lc. 19, 44 — ἔθος, Lc. 1, 9. 2, 42. 22, 39. 7 mal in Act., sonst nur 2 mal im N. T. — εἰθισμένον, nur 2, 27 — εἴρηκα, die Perfectformen sind bei Lucas so gewöhnlich, wie bei Matthäus die Aoriste, vgl. Lc. 2, 24. 4, 12. 22, 13. Act. (bei den Synoptikern blos noch Mt. 26, 75) — εἰσάγειν, Lc. 2, 27. 14, 21. 22, 54. Act. Sonst nur 2 mal im N. T., nicht bei Matthäus, Marcus — εἰσέρχεσθαι, überhaupt häufig, besonders bei Lucas — εἰσφέρειν, ausser Lucas (4 mal. Act. 1 mal) nur noch 3 mal im N. T. — ἐκκομίζειν, nur 7, 12 — ἐκκρέμασθαι, nur 19, 48 — ἐκλείπειν, unter den Dreien nur Lc. 16, 9. 22, 32 — ἐκμάσσειν, unter den Dreien nur Lc. 7, 38. 44 — ἐκμυκτηρίζειν, blos Lc. 16, 14. 23, 35 — ἔκστασις und ἐξίστασθαι, bei Lucas häufiger, — ἐκτελεῖν, nur Lc. 14, 29. 30 — ἐκτενέστερον, nur 22, 44 — ἐκφέρειν, 15, 22 und 4 mal in Act., sonst noch 2 mal im N. T., aber nicht bei Matthäus, Marcus — ἐκχωρεῖν, nur 21, 21 — ἕλκος, unter den Dreien nur Lc. 16, 21 — ἑλκοῦν, nur Lc. 16, 20 — ἑλληνικός, unter den Dreien nur Lc. 23, 38 — ἐλπίζειν kommt bei Lucas 3 mal (Act. 2 mal), bei den Synoptikern nur Mt. 12, 21 im Citat vor — ἐμβάλλειν, nur Lc. 12, 5 — ἐμπιμπλάναι, Lc. 1, 53. 6, 25. Act. 14, 17. Sonst nur 2 mal, aber nicht bei Matthäus, Marcus — ἔμπροσθεν, Lucas 10 mal. Act. — ἔμφοβος, 2 mal, Act., und zwar stets mit γενόμενος oder ἐγένετο — ἔναντι, nur Lc. 1, 8. Act. 8, 21 — ἐναντίον, ausser Mr. 2, 12 nur bei Lucas — ἐνδέχεσθαι, nur 13, 33 — ἐνεδρεύειν, Lc. 11, 54 und Act. 23, 21. Sonst nicht — ἐνεῖναι, nur Lc. 11, 41 — ἐνθάδε, Lc. 24, 41 und 5 mal in Act., sonst nur Joh. 4, 15. 16 — ἐνισχύειν, nur Lc. 22, 43 und Act. 9, 19 — ἐννεύειν, blos Lc. 1, 62 — ἐνοχλεῖν, unter den Dreien nur Lc. 6, 18 — ἐνώπιον, 20 mal, nie bei Matthäus, Marcus. Lucas hat 5 mal ἐνώπιον τοῦ θεοῦ — ἐξαιτεῖσθαι, nur Lc. 22, 31 — ἐξαίφνης, ausser

Mr. 13, 36 nur Lc. 2, 13. 9, 39 und Act. — ἐξαστράπτειν, nur Lc. 9, 29 — ἑξῆς, nur Lc. 7, 11. 9, 37 und Act. — ἔξω, 11 mal — ἐπαγγελία, Lc. 24, 49, Act. hat weder Matthäus noch Marcus — ἐπαθροίζεσθαι, nur 11, 29 — ἐπαίρειν, hat unter den Synoptikern ausser Mt. 17, 8 blos Lucas 6 mal und Act. — ἐπαιτεῖν, blos Lc. 16, 3. 18, 35 — ἐπανέρχεσθαι, blos Lc. 10, 35. 19, 15 — ἐπειδήπερ, blos Lc. 1, 1 — ἐπεισέρχεσθαι, blos Lc. 21, 35 — ἐπέρχεσθαι, Lc. 1, 35. 11, 22. 21, 26. 35 in Act. 4 mal, sonst nur noch 2 mal, aber nicht bei Matthäus, Marcus — ἐπιβάλλειν in der Bedeutung Zukommen, nur Lc. 15, 12; τὰς χεῖρας Lc. 21, 12. 22, 53, was aber auch A Mr. 14, 46 = Mt. 26, 50 hat — ἐπιβιβάζειν, blos Lc. 10, 34. 19, 35. Act. 23, 24 — ἐπιβλέπειν, unter den Dreien nur Lc. 1, 48. 9, 38 — ἐπιδεῖν, blos Lc. 1, 25. Act. 4, 29 — ἐπικαλεῖσθαι, bei Benennungen kommt zwar Mt. 10, (3?) 25, vor Allem aber bei Lc. 22, 3 und 9 mal in Act. vor. So gewöhnlich ὁ ἐπικαλούμενος, wo Matthäus sagt ὁ λεγόμενος — ἐπικεῖσθαι, nicht bei Matthäus und Marcus, aber Lc. 5, 1. 23, 23. Act. 27, 20 — ἐπικρίνειν, blos 23, 24 — ἐπιλαμβάνεσθαι, steht in A Mr. 8, 23, bei Mt. 14, 31, beidemal selbstständig, aber bei Lucas 5 mal und Act. Sonst noch 5 mal im N. T. — ἐπιλείχειν, nur Lc. 16, 21 — ἐπιμελῶς, blos Lc. 15, 8 — ἐπιπίπτειν, bei Matthäus nicht, bei Marcus 3, 10, bei Lucas 1, 12. 15, 20, 8 mal Act., sonst nur noch 3 mal — ἐπιπνίγειν, blos Lc. 8, 7 — ἐπιπορεύεσθαι, blos Lc. 8, 4 — ἐπιῤῥίπτειν, unter den Dreien nur Lc. 19, 35 — ἐπισιτισμός, blos Lc. 9, 12 — ἐπισκέπτεσθαι, häufiger bei Lucas, als sonst im N. T. — ἐπιστάτης, nur bei Lucas, aber 6 mal als Anrede an Jesus — ἐπιστρέφειν kommt wenigstens öfter bei Lucas vor, als bei den Andern — ἐπισχύειν, nur 23, 5 — ἐπιφωνεῖν, nur Lc. 23, 21 und Act. — ἐπιχειρεῖν, nur Lc. 1, 1 und Act. — ἐπιχέειν, nur Lc. 10, 34 — αἱ ἔρημοι heisst nur bei Lucas zuweilen die Wüste, vgl. 1, 80. 5, 16. 8, 29 — ἐσθής hat ausser Lc. 23, 11 und Act. blos noch Jakobus — ἔσθησις, nur Lc. 24, 4? — ἑσπέρα, nur Lc. 24, 29 und Act. — ἔτος hat Lucas (Act. mitgerechnet) öfters, als alle andern Schriftsteller des N. T. zusammen — εὐεργέτης, nur Lc. 22, 25 — εὔθετος, unter den Dreien blos Lc. 9, 62. 14, 35 — εὐλαβής, blos 2, 25 und Act. — εὐλογεῖν τινα, ausser Mt. 5, 44. Mr. 10, 16 (κατευλογεῖν) nur Lc. 2, 34. 6, 28. 9, 16. 24, 50—53 — εὑρίσκειν ist häufig, mit χάριν hat es blos Lc. 1, 30. Act. und Hebr. 4, 16 — εὐτόνως, nur 23, 10 und Act. 18, 28 — εὐφορεῖν, nur Lc. 12, 16 — εὐφραίνειν, bei Lucas 6 mal, in Act. 2 mal, im ganzen N. T. sonst noch 6 mal, aber nicht Matthäus und Marcus — ἐφημερία, nur Lc. 1, 5. 8 — ἔχειν, sich befinden, 2 mal, Act. 7 mal — Ζητεῖν, 27 mal, Act. — ζεῦγος, blos 2, 24. 14, 19 — Ἡγεῖσθαι kommt ausser dem Citat Mt. 2, 6 in den Evangelien nur noch Lc. 22, 26, in Act. 4 mal vor (ὁ ἡγούμενος) —

ἡγεμονεύειν, blos Lc. 2, 2. 3, 1 — ἡγεμονία, blos Lc. 3, 1 — ἡμιθανής, blos Lc. 10, 30 — τὸ ἦχος, blos Lc. 21, 25 — Θάμβος, blos Lc. 4, 36. 5, 9. Act. 3, 10 — θαυμάζειν ἐπί τινι hat zwar Mr. 12, 17, sonst blos Lc. 2, 33. 4, 22. 9, 43. 20, 26. Act. — θεῖον, unter den Dreien nur Lc. 17, 29 — θεμέλιον, in den Evangelien nur Lc. 6, 48. 49. 14, 29 — θεωρία, nur Lc. 23, 48 — θραύειν, nur Lc. 4, 18 — θρόμβος, nur Lc. 22, 44 — θυμίαμα, Lc. 1, 10. 11. Sonst im N. T. noch in Apok. — θυμιᾷν, nur Lc. 1, 9 — Ἴασις, blos Lc. 13, 32 und Act. — ἱδρώς, nur Lc. 22, 44 — ἱερατεία, unter den Dreien nur Lc. 1, 9 — ἱερατεύειν, blos Lc. 1, 8 — ἱκανός, in der Bedeutung viel 6 mal, Act. 18 mal, sonst im N. T. nur 3 mal — ἰκμάς, nur Lc. 8, 6 — ἱλάσκεσθαι, ausser Lucas noch Hebr. — ἱματισμός, bei Lucas 2 mal, Act. 20, 33, bei Matthäus höchstens 27, 35 — ἴσως, nur Lc. 20, 13 — Κάδος, nur Lc. 16, 6 — καθαιρεῖν, 3 mal, Act., sonst nur noch 3 mal — καθεξῆς, nur Lc. 1, 3. 8, 1 und Act. — καθιέναι, nur Lc. 5, 19 und Act. — καθοπλίζεσθαι, nur 11, 21 — καθότι, nur Lc. 1, 7. 19, 9 und Act. — καταβαίνειν μετά τινος hat blos Lc. 2, 51. 6, 17 — κατάβασις, nur Lc. 19, 37 — καταδέειν, blos Lc. 10, 34 — κατακλείειν, blos Lc. 3, 20 und Act. 26, 10 — κατακλίνειν, blos Lc. 7, 36. 9, 14. 14, 8. 24, 30 — κατακολουθεῖν, blos Lc. 23, 55. Act. 16, 17 — κατακρημνίζειν, blos Lc. 4, 29 — καταλιθάζειν, blos Lc. 20, 6 — κατανεύειν, blos Lc. 5, 7 — κατανοεῖν, bei Lucas 4 mal und ebenso in Act., in den Evangelien nur Mt. 7, 3 — καταπλέειν, nur Lc. 8, 26 — κατασύρειν, nur Lc. 12, 58 — κατασφάττειν, nur 19, 27 — καταφιλεῖν, Lucas 3 mal, Act., sonst 2 mal im N. T. — καταψύχειν, blos Lc. 16, 24 — κατέρχεσθαι, bei Lucas 2 mal, oft in Act., sonst nur Jak. 3, 15 — κατηχεῖν hat unter den Evangelien blos Lc. 1, 4 und Act. — κέραμος, nur Lc. 5, 19 — κέρας, unter den Dreien blos Lc. 1, 69 — κεράτιον, blos Lc. 15, 16 — κηρίον, blos Lc. 24, 42 — κλάσις (τοῦ ἄρτου), blos Lc. 24, 35. Act. 2, 42 — κλίνει ἡ ἡμέρα, nur Lc. 9, 12. 24, 29 — κλινίδιον, nur Lc. 5, 19. 24 — κλισία, nur Lc. 9, 14 — κομίζειν activ, nur Lc. 7, 37 — κονιορτός, ausser Mt. 10, 14 nur Lucas 2 mal, Act. — κοπρία und κόπριος, nur Lc. 13, 8. 14, 35 — κόραξ, nur Lc. 12, 24 — κόρος, nur Lc. 16, 7 — κραιπάλη, nur Lc. 21, 34 — κράτιστος, nur Lc. 1, 3 und Act. — κράτος, in den Evangelien nur Lc. 1, 51. Act. — κρύπτη, blos Lc. 11, 33 — κτᾶσθαι, Lc. 18, 12. 21, 19. Act. 3 mal. Sonst nur Mt. 10, 9. 1. Thess. 4, 4 — Λαμπρῶς, nur Lc. 16, 19 — λαξευτός, nur 23, 53 — λατρεύειν, bei Lucas viel öfter, als sonst im N. T. — λῆρος, nur 24, 11 — λίμνη, unter den Dreien nur Lucas — λιμός, in A. blos Mr. 13, 8 = Mt. 24, 7 = Lc. 21, 11, sonst noch Lc. 4, 25. 15, 14. 17 und Act. — λοιμός, Lc. 21, 11. Act. Sonst höchstens Mt. 24, 7 — λυσιτελεῖ, blos Lc. 17, 2 — λύτρωσις, blos Lc. 1, 68. 2, 38 und

Hebr. 9, 12 — Μακαρίζειν, unter den Dreien blos Lc. 1, 48 — μακρός, im N. T. nur Lc. 15, 13. 19, 12; μακρά kommt vor A Mr. 12, 40 = Mt. 23, 13 = Lc. 20, 47 — μαστός, unter den Dreien blos Lc. 11, 27. 23, 29 — μεγαλεῖα, blos Lc. 1, 49 und Act. 2, 11 — μεγαλειότης, ausser 2. Petr. 1, 16 nur Lc. 9, 43. Act. — μελίσσιος, nur Lc. 24, 42 — μένειν kommt öfters für wohnen vor; bei den Anderen nur A Mr. 6, 10 = Mt. 10, 11 — μεριστής, nur Lc. 12, 14 — μετεωρίζεσθαι, nur Lc. 12, 29 — μέτοχος, unter den Dreien blos Lc. 5, 7 — μήν hat unter den Evangelisten blos Lucas — μίσθιος, nur Lc. 15, 17. 19 — μνᾶ, im N. T. blos Lc. 19, 13—25 — μνῆμα, 3 mal, μνημεῖον 10 mal — μόγις, blos Lc. 9, 39 — Νομικός, bei Lucas 6 mal, sonst nur Mt. 22, 35 bei den Synoptikern — νομοδιδάσκαλος, statt γραμματεύς, 5, 17. Act. — νότος, ausser Apok. 21, 23 nur Lucas 3 mal, Act. — ὅδε, unter den Evangelisten blos Lc. 10, 39. 16, 25 — ὁδεύειν, nur Lc. 10, 33 — ὀδυνᾶσθαι, nur Lc. 2, 48. 16, 24. 25 und Act. 20, 38 — οἰκοδομεῖν, blos Lc. 16, 2 — οἶκος gebraucht Lucas häufig für Familie, z. B. 2, 4. 9, 61 und noch 5 mal — οἰκουμένη, 3 mal, Act. 5 mal, sonst noch 6 mal — οἰκτίρμων, unter den Dreien blos Lc. 6, 36 — ὄμβρος, blos Lc. 12, 54 — ὁμιλεῖν, blos Lc. 24, 14. 15 und Act. — ὄνειδος, blos Lc. 1, 25 — ὁπότε, blos Lc. 6, 3 — ὄπτεσθαι, davon liebt Lucas besonders die Form ὤφθην, die A nur Mr. 9, 4 = Mt. 17, 3 hat — ὀπτός, blos Lc. 24, 42 — ὀρεινός, blos Lc. 1, 39. 65 — ὀρθρίζειν, blos Lc. 21, 38 — ὄρθριος, blos Lc. 24, 22 — ὄρθρος, blos Lc. 24, 1. Act. 5, 21 und Joh. (?) 8, 2 — οὐσία, blos Lc. 15, 12. 13 — ὀφρύς, nur Lc. 4, 29 — ὀχεῖσθαι, nur Lc. 6, 18. Act. 5, 16 — Παγίς, unter den Dreien blos Lc. 21, 35 — παιδεύειν, in den Evangelien blos Lc. 23, 16. 22. Act. 7, 22. 22, 3 — ἡ παῖς, nur Lc. 8, 51. 54 — παλαιοῦν, in den Evangelien blos Lc. 12, 33 — παμπληθεί, blos Lc. 23, 18 — πανδοχεῖον, blos Lc. 10, 34 — πανδοχεύς, blos Lc. 10, 35 — παντελές, in den Evangelien blos Lc. 13, 11 — παραβιάζεσθαι, blos Lc. 24, 29 und Act. — παραγίνεσθαι, Lieblingswort des Lucas, aber auch sonst — παράδοξον, blos Lc. 5, 26 — παραιτεῖσθαι, in den Evangelien blos Lc. 14, 18. 19 — παρακαθίζειν, blos Lc. 10, 39 — παρακαλύπτειν, blos Lc. 9, 45 — παρακύπτειν, unter den Synoptikern nur Lc. 24, 12 — παράλιος, blos Lc. 6, 17 — παραλύεσθαι, in den Evangelien blos Lc. 5, 18. 24 (ὁ παραλελυμένος für παραλυτικός) — παρατήρησις, blos Lc. 17, 20. Auch παρατηρεῖν hat Lucas öfters, als die andern Schriftsteller des N. T. — παραχρῆμα, nur bei Lucas ausser Mt. 21, 19. 20 — παρθενία, blos Lc. 2, 36 — παροικεῖν, in den Evangelien blos Lc. 24, 18 — πατεῖν, ausser Apok. blos Lc. 10, 19. 21, 24 — παύεσθαι, in den Evangelien blos Lucas — πεδινός, blos Lc. 6, 17 — πέμπειν, häufiger als bei den Andern — πενιχρός, blos Lc. 21, 2 — περιέχειν, in den Evangelien blos

Lc. 5, 9 — περιζώννυσθαι, in den Evangelien blos Lc. 12, 35. 37. 17, 8. — περικρύπτειν, blos Lc. 1, 24 — περικυκλοῦν, blos Lc. 19, 43 — περιλάμπειν, blos Lc. 2, 9 und Act. 26, 16, und zwar von der Schechina — περιοικεῖν, blos Lc. 1, 65 — περίοικος, blos Lc. 1, 58 — περιπίπτειν, in den Evangelien blos Lc. 10, 30 — περισπᾶσθαι, blos Lc. 10, 40 — πήγανον, blos Lc. 11, 42 — πιέζειν, blos Lc. 6, 38 — πινακίδιον, blos Lc. 1, 63 — πλεῖν, in den Evangelien blos Lc. 8, 23 — πλῆθος in A blos Mr. 3, 7. 8, dagegen Lieblingswort des Lucas, besonders in der Verbindung πᾶν τὸ πλῆθος. Doch im Evangelium blos im Singular, gewöhnlich mit dem Genitiv der näheren Bestimmung. — Hieran schliessen sich die häufigen Ausdrücke πληροῦν, συμπληροῦν, πληροφορεῖν, πλήρης, πλησθῆναι — πλήμμυρα, nur 6, 48 — πλουτεῖν, in den Evangelien blos Lc. 1, 53. 12, 21 — πλύνειν, ausser Apok. blos Lc. 5, 2 — ποιεῖν τινί τι, Lc. 1, 25. 49. 8, 39; τι μετά τινος, 1, 58. 72. 10, 37. Act. Redensarten, wie ποιεῖν κράτος 1, 51, λύτρωσιν 1, 68, ἔλεος 1, 72. 10, 37, ἐκδίκησιν 18, 7. 8 — ποίμνιον, in den Evangelien blos Lc. 12, 32 — πολίτης, ausser Hebr. 8, 11 blos Lc. 15, 15. 19, 14 und Act. — πορεία, in den Evangelien blos Lc. 13, 22 — ποτέ (aliquando unquam) unter den Synoptikern blos Lc. 22, 32 — πράκτωρ, blos Lc. 12, 58 — πρεσβεία, blos Lc. 14, 32. 19, 14 — πρεσβυτέριον von der jüdischen Aeltestenversammlung, ausser 1. Tim. 4, 14 blos Lc. 22, 66. Act. — προβάλλειν, blos Lc. 21, 30 und Act. — προδότης, in den Evangelien blos Lc. 6, 16 und Act. — προκόπτειν, in den Evangelien blos Lc. 2, 52 — προμελετᾶν, blos Lc. 21, 14 — προπορεύεσθαι, blos Lc. 1, 76 und Act. — προσάγειν, ausser 1. Petr. 3, 18 nur bei Lucas — προσαναβαίνειν, blos Lc. 14, 10 — προσαναλίσκειν, blos Lc. 8, 43 — προσδαπανᾶν, blos Lc. 10, 35 — προσδοκᾶν, Lc. 6 mal, Act., sonst nur 5 mal — προσδοκία, nur Lc. 21, 26 und Act. — προσεργάζεσθαι, blos Lc. 19, 16 — προσεύχεσθαι, Lc. 19 mal, Act. — προσέχειν ἑαυτοῖς, blos Lucas 3 mal, Act. — προσποιεῖσθαι, blos Lc. 24, 28 — προσρήγνυμι, blos Lc. 6, 48. 49 — προστιθέναι, häufig — προσψαύειν, blos Lc. 11, 46 — προϋπάρχειν, blos Lc. 23, 12 und Act. — προφέρειν, blos Lc. 6, 45 — προφῆτις, unter den Dreien blos Lc. 2, 36 — πτοεῖσθαι, blos Lc. 21, 9. 24, 37 — πτύσσειν, blos Lc. 4, 20 — πυκνός, in den Evangelien blos Lc. 5, 33 — πώποτε, in den Synoptikern blos Lc. 19, 30 — Ῥῆγμα, nur Lc. 6, 49 — ῥῆμα hat unter den Dreien blos Lucas im Plural, was auch Lekebusch hätte anführen müssen — ῥομφαία, ausser Apok. nur Lc. 2, 25 — Σάλος, nur Lc. 21, 25 — σίκερα, blos Lc. 1, 15 — σινιάζειν, blos Lc. 22, 31 — σιτευτός, blos Lc. 15, 23. 27. 30 — σιτομέτριον, blos Lc. 12, 42 — σκάπτειν, blos Lc. 6, 48. 13, 8. 16, 3 — σκιρτᾶν, blos Lc. 1, 41. 44. 6, 23 — σκορπίος, ausser Apok. blos Lc. 10, 19. 11, 12 — σκῦλον, blos Lc. 11,

22 — σορός, nur Lc. 7, 14 — σπαργανῶν, nur Lc. 2, 7. 12 — σπεύδειν, ausser 2. Petr. 3, 12 nur bei Lucas — σπλάγχνα, in den Evangelien nur bei Lucas — στεῖρα, ausser Gal. 4, 27 nur bei Lucas — στηρίζειν, in den Evangelien blos Lucas 9, 51. 16, 26. 22. 32 — στρατηγός, blos Lc. 22, 4. 52 und Act. — στρατιά, blos Lc. 2, 13 und Act. — στρατόπεδον, blos Lc. 21, 20 — συγγένεια, blos Lc. 1, 61 und Act. — συγκαλεῖν, ausser Mr. 15, 16 nur bei Lucas 4 mal, Act. — συγκαλύπτειν, blos Lc. 12, 2 — συγκύπτειν, blos Lc. 13, 11 — συγκυρία, blos Lc. 10, 31 — συκάμινος, nur Lc. 17, 6 — συκομορέα, nur Lc. 19, 4 — συκοφαντεῖν, nur Lc. 3, 14. 19, 8 — συλλαμβάνειν, 7 mal, in A nur Mr. 14, 48 = Mt. 26, 55 — συλλογίζεσθαι, nur Lc. 20, 5 — συμβάλλειν, blos Lc. 2, 19. 14, 31 und Act. — συμπαραγίνεσθαι, unter den Dreien nur Lc. 23, 48 — συμπίπτειν, nur Lc. 6, 49 — συμπληροῦν, nur Lc. 8, 23. 9, 51 und Act. — συμφωνία, nur Lc. 15, 25 — συναθροίζειν, blos Lc. 24, 33 und Act. — συναντᾶν, ausser Hebr. 7, 1. 10 nur bei Lucas — συναρπάζειν, nur Lc. 8, 29 und Act. — συνεῖναι, nur Lc. 9, 18 und Act. — συνέχειν, in den Evangelien nur Mt. 4, 24 und bei Lucas 6 mal — συνιέναι, blos Lc. 8, 4 — συνοδία, blos Lc. 2, 44 — συντυγχάνειν, blos Lc. 8, 19 — συσπαράττειν, blos Lc. 9, 42 — σωτήρ und σωτηρία braucht unter den Synoptikern blos Lucas — Ταχέως hat unter den Synoptikern blos Lc. 14, 21. 16, 16 — τάχος, in den Evangelien blos Lc. 18, 8. Act. — τελειοῦν, bei den Synoptikern nur Lc. 2, 43. 13, 32 — τελείωσις, in den Evangelien nur Lc. 1, 45 — τελεσφορεῖν, blos Lc. 8, 14 — τετραπλοῦς, nur 19, 8 — τετραρχεῖν, blos Lc. 3, 1 — τραῦμα, blos Lc. 10, 34 — τραυματίζειν, blos Lc. 20, 12. Act. — τραχύς, blos Lc. 3, 5. Act. — τρῆμα, blos Lc. 18, 25 — τύπτειν, Lucas 5 mal, Act., sonst nur 4 mal im N. T. — τρυγᾶν, ausser Apok. nur Lc. 6, 44 — τρυγών, nur Lc. 2, 24 — τρυφή, unter den Dreien nur Lc. 7, 25 — τυγχάνειν, in den Evangelien blos Lc. 10, 30. 20, 35 — τυρβάζεσθαι, blos Lc. 10, 41 — Ὑγρός, blos Lc. 23, 31 — ὑδρωπικός, blos Lc. 14, 2 — ὑπάρχειν, in den Evangelien nur Lucas, und zwar 7 mal, öfters noch Act. Matthäus hat blos den Ausdruck τὰ ὑπάρχοντα — ὑπερεκχύνεσθαι, nur 6, 38 — ὑπερήφανος, in den Evangelien blos Lc. 1, 51 — ὑποδεικνύναι, ausser Matthäus 3, 7 = Lc. 3, 7 blos Lc. 6, 47. 12, 5. Act. — ὑποδέχεσθαι, ausser Jak. 2, 25 blos bei Lucas — ὑπολαμβάνειν, ausser 3. Joh. 8 nur bei Lucas — ὑπομονή, in den Evangelien blos Lc. 8, 15. 21, 19 — ὑποστρέφειν, in den Evangelien ausser Mt. 8, 13. Mr. 14, 40 nur bei Lucas, und zwar 22 mal, abgesehen von Act. — ὑποστρωννύειν, nur Lc. 19, 36 — ὑποτάσσειν, in den Evangelien nur Lc. 2, 51. 10, 17. 20 — ὑποχωρεῖν, nur 5, 16. 9, 10 — ὕψιστος ist Lieblingswort des Lucas — ὕψος, in den Evangelien blos Lc. 1, 78. 24, 49 — Φαγεῖν, 20 mal. Act. — φάραγξ, blos Lc. 3, 5 — φάτνη, blos Lc. 2, 7. 12. 16.

13, 15 — φίλημα, in den Evangelien blos Lc. 7, 45. 22, 48 — φοβεῖσθαι, Lc. 24 mal — φόβητρον, blos Lc. 21, 11 — φρονίμως, nur Lc. 16, 8 — φύειν, ausser Hebr. 12, 15 nur Lc. 8, 6. 8 — φυλάσσειν hat ausser A Mr. 10, 20 = Mt. 19, 20 = Lc. 18, 21 Lucas noch 5 mal — Χαλᾶν, Lucas 2 mal, Act. 3 mal, sonst noch 2 mal — χάραξ, blos Lc. 19, 43 — χάρις, gebraucht unter den Dreien blos Lc. 1, 20. 2, 40. 52. 4, 22. 6, 32—34. 17, 9 — χάσμα, blos Lc. 16, 26 — χορός, nur Lc. 15, 25 — χρᾶν, blos Lc. 11, 5 — χρεωφειλέτης, nur Lc. 7, 41. 16, 5 — Ψώχειν, blos Lc. 6, 1 — Ὠόν, blos Lc. 11, 12 — ὡσεί, bei Lucas öfters als bei den andern Schriftstellern des N. T.

Werfen wir einen Rückblick auf den zusammengestellten Sprachgebrauch des Lucas, so bemerken wir, den beiden anderen Synoptikern gegenüber, ohne allen Zweifel eine grosse Fülle des Vorraths. Kein Evangelist gebietet insonderheit über eine so reiche Auswahl von Zeitwörtern, die mit Präpositionen (mit ἀνά, διά, ἐπί, κατά, περί, πρός und σύν) zusammengesetzt sind;[1] ein Blick auf die vorstehende Tafel beweist, dass sehr viele dieser Zeitwörter den übrigen neutestamentlichen Schriftstellern weit weniger geläufig sind, als der classischen Gräcität.

X. Lucas und Paulus. Sehr in die Augen fallend ist die sprachliche Verwandtschaft des dritten Evangeliums mit der paulinischen Literatur. Wir behandeln diesen, ausführlicher und mit der gewohnten Uebertreibung zuerst vom »sächsischen Anonymus« geltend gemachten, Punkt hier um so genauer, als sich die dogmatische Parallele zur Sache noch einstellen wird (§. 25). Dabei bemerken wir aber zum Voraus, dass wir uns nur auf die Fälle beschränken, wo ein Wort im ganzen N. T. nur im dritten Evangelium (resp. dem, über die Grenzen des Evangeliums hinausreichenden Geschichtswerke des Lucas, wobei wir aber die blos in der Apostelgeschichte vorkommenden Parallelen nicht berücksichtigen) und den Briefen des Paulus (resp. der mehr oder weniger paulinischen Literatur) sich findet.

Selbstverständlich wird der paulinische Charakter der Diction des Lucas da am hellsten hervortreten, wo der Verfasser am meisten unabhängig schreibt, oder wenigstens seine Quellen am freiesten bearbeitet. Das Letztere ist z. B. nach S. 211 der Fall in der Vorgeschichte. Der »sächsische Anonymus« findet sogar, die beiden ersten Capitel seien, namentlich auch was Sprache betrifft, das Paulinischste im ganzen Lucas; besonders stark sei die Berührung zwischen ihnen und Röm. 9—11, welche Capitel sich fast Wort für Wort in der Vorgeschichte wieder fänden; aber auch an die späteren paulinischen Briefe fänden sich mancherlei Anklänge.[2] Die Beobachtung selbst ist richtig.

1) Vgl. Lekebusch, S. 74. — 2) Die Evangelien, ihr Geist u. s. f. S. 218 f.

Denn abgesehen von einer Reihe von Wörtern, die man aus dem nachfolgenden Verzeichniss leicht zusammenstellen kann, finden sich Verbindungen, wie 1, 75 ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ = Eph. 4, 24, und erinnern die Reden des Zacharias, der Elisabeth, der Maria, des Symeon, was Zusammenfügung und Lebhaftigkeit des Gedankengangs anlangt, ganz an paulinische Constructionen, wie z. B. Eph. 1, 3—14 — eine Periode, die auch wie Lc. 1, 68 mit εὐλογητὸς ὁ θεός beginnt. Was aber Röm. 9—11 betrifft, so besteht das Tertium comparationis in der Durchführung gewisser Hauptideen, als da sind: Barmherzigkeit und Gnade Gottes gegen sein Volk, Verheissungen an Abraham, die durch den Glauben gewonnen werden. Der Stein des Anstosses Röm. 9, 33 erinnert an Lc. 2, 34 — das Nichtglauben an die göttliche Botschaft Röm. 10, 16 an den Unglauben des Zacharias 1, 20 — die beiden Frauen mit ihren Söhnen der Verheissung Röm. 9, 8. 10 an die beiden Mütter der Vorgeschichte, deren eine ja das σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ Gal. 3, 16 hervorbringt. Bemerkenswerth ist ferner, dass jene eigenthümliche Ambiguität, die sich in den bezeichneten Capiteln bezüglich des Namens κύριος findet, auch in der Vorgeschichte des Lucas wiederkehrt. Wiewohl sonst der stehende Titel des Messias, wird das Prädicat κύριος von vornherein (vgl. Lc. 1, 6. 9. 11. 15 u. s. f.) auf Gott übertragen, wie Röm. 9, 28. 29. So scheinen denn auch an den beiden Stellen Lc. 1, 16. 17. Röm. 9, 5 die beiden Begriffe Gott und Christus geradezu ineinander zu verfliessen, wesshalb beide auch in der Geschichte der Orthodoxie dieselbe Rolle spielen. Am schlagendsten aber sind die, sowohl in den beiden ersten Capiteln des Lucas, als in den drei bezeichneten des Römerbriefs, so oft wiederkehrenden Ausdrücke ἔλεος, χάρις, πίστις, πιστεύειν, δύναμις κυρίου, οἶκος Ἰακώβ, Ἰσραήλ, Ἀβραάμ, σπέρμα Ἀβραάμ, συγγενής, οἱ πατέρες ἡμῶν, ὁ πατὴρ ἡμῶν, διαθήκη, σωτηρία, τὸ ῥῆμα αὐτοῦ, λόγοι μου, ἑτοιμάζειν, ἤγειρε, εὐαγγελίζεσθαι, ὁ λαός μου, ἀντιλεγόμενον, ἀπειθής, δίκαιος, δικαιοσύνη, ἐλεύσομαι, κληθήσεται, καιρός, ἔσται σοι, σκεῦος und κατεσκευασμένος, γένοιτο, γεννᾶν, υἱὸς θεοῦ, λατρεία, λατρεύειν, ἄμεμπτος und μέμφεσθαι, ἕως αἰῶνος und εἰς τοὺς αἰῶνας, πνεῦμα ἅγιον, γνῶσις und ἐπίγνωσις, εὐλογητός, τὸ δυνατόν und τὸ κράτος, τὸ ὄνομα αὐτοῦ, ἐν τῇ καρδίᾳ, μισεῖν, δέησις.[1] Aber nicht blos die beiden ersten Capitel, auch sämmtliche folgende hat der »sächsische Anonymus« in dieser Richtung verarbeitet, um die Paulinismen des dritten Evangeliums möglichst vollständig ans Tageslicht zu fördern.[2] So viel Uebertriebenes sich in diesen Ausführungen findet, so unvollständig, ja, um der vorausgesetzten Ori-

1) Vgl. die Nachweisungen im Einzelnen beim »sächsischen Anonymus,« S. 219 f. — 2) Die Evangelien, ihr Geist u. s. f. S. 271—290.

ginalität des Lucas gegenüber dem Marcus, unrichtig sie andererseits auch noch sind, so wenig anfechtbar ist das allgemeine Resultat, dass zwischen der, in der paulinischen Literatur waltenden, Diction und derjenigen des Lucas ein eigenthümlich enges Verwandtschaftsverhältniss besteht. Wir geben zuerst ein alphabetisches Verzeichniss der Hauptdata.

Ἀγνοεῖν 9, 45. Act. Besonders bei Paulus, wie alle von *νοῦς* abgeleiteten Wörter — *ἀγωνίζεσθαι* 13, 24. Ausser Joh. 18, 36 nur bei Paulus — *ἄδηλος* 11, 44. Sonst nur 1. Cor. 14, 8 — *ἀδικία*. Die S. 307 erwähnten Zusammensetzungen mit dem Genitiv dieses Wortes haben ihre Parallele 2. Thess. 2, 3 — *ἀθετεῖν* 7, 30. 10, 16. Besonders, und in ähnlichen Verbindungen, bei Paulus Gal. 2, 21. 3, 15. 1. Tess. 4, 8. 1. Tim. 5, 12 — *αἰνεῖν τὸν θεόν* 4 mal im Lucas, 3 mal Act. Sonst im N. T. nur noch 2 mal im Römerbrief — *αἰσθάνεσθαι*, nur 9, 45. Vgl. aber Phil. 1, 9 *αἴσθησις* — *αἰφνίδιος* 21, 34. Sonst nur 1. Thess. 5, 3 — *αἰχμαλωτίζειν* 21, 24. Sonst nur bei Paulus — *ἀκαταστασία* 21, 9. Sonst nur Jak. 3, 16 und bei Paulus (1. Cor. 14, 33. 2. Cor. 6, 5. 12, 20) — *ἀλλάγε* 24, 21. Vgl. 1. Cor. 9, 2 — *ἀλλ' οὐδέ*, eine Verbindung, die nur dem Lucas und Paulus eignet — *ἀνάγκη* in dem Gebrauch von 14, 18 kommt auch 1. Cor. 7, 37, in dem von 21, 23 auch 1. Cor. 7, 26. 2. Cor. 6, 4. 12, 10. 1. Thess. 3, 7 (und sonst nicht mehr so) vor — *ἀναζῆν* 15, 24. 32. Nur noch Röm. 7, 9. 14, 9 und Apok. — *ἀνακρίνειν* 23, 14. Act. Sonst noch zehnmal 1. Cor. — *ἀναλύειν* 12, 36. Sonst blos Phil. 1, 23 — *ἀναλῶσαι* 9, 54. Sonst blos Gal. 5, 15. 2. Thess. 2, 8 — *ἀναπέμπειν*, nur bei Lucas und Philem. 11 — *ἄνθρωπε* als Anrede gehört zu den Eigenthümlichkeiten des Lucas. Aber vgl. Röm. 2, 1 — *ἀνθ' ὧν* 1, 20. 12, 3. 19, 44. Act. ist paulinisch (2. Thess. 2, 10) — *ἀνόητοι* als Anrede 24, 25. Sonst nur Gal. 3, 1 — *ἄνοια* 6, 11. Sonst noch 2. Tim. 3, 9 — *ἀνταποκρίνεσθαι* 14, 6. Sonst nur Röm. 9, 20 — *ἀνταπόδομα* 14, 12. Sonst nur Röm. 11, 9. So auch *ἀνταποδοῦναι* 14, 14. Sonst nur Hebr. 10, 30 und bei Paulus — *ἀντικείμενος* 13, 17. 21, 15. Sonst blos bei Paulus — *ἀντιλαμβάνεσθαι* 1, 54. Act. Sonst noch 1. Tim. 6, 2 — *ἀπὸ τοῦ νῦν* 1, 48. 5, 10. 12, 52. 22, 18. 69. Sonst nur 2. Cor. 5, 16. Ebenso *ἀπ' αἰῶνος* 1, 70. Act. Sonst nur Col. 1, 26. Eph. 3, 9 — *ἀπελπίζειν*, nur Lc. 6, 35 und Eph. 4, 19 — *ἀπειθής*, nur Lc. 1, 17. Act. und bei Paulus — *ἀποβῆναι* 5, 2. 21, 13. Sonst nur Joh. 21, 9 und Phil. 1, 19 (Ganz wie Lc. 21, 13) — *ἀποκαλύπτεσθαι* von einer Person 17, 30. Sonst nur bei Paulus (2. Thess. 2, 3. 6. 8) — *ἀποκάλυψις*. In den Evangelien blos 2, 32. Vgl. Eph. 1, 17 und sonst — *ἀποκείμενος* 19, 20. Sonst

1) Die Evangelien, ihr Geist u. s. f.

nur Col. 1, 5 (2. Tim. 4, 8. Hebr. 9, 27) — *ἀπόκρυφος* wird vom »sächsischen Anonymus« fälschlich citirt, da es zwar Col. 2, 3, aber auch Mr. 4, 22 steht — *ἀπολογεῖσθαι* 2 mal, Act. Sonst nur bei Paulus — *ἀπολύτρωσις* 21, 28. Sonst nur bei Paulus und Hebr. 9, 15. 11, 35 — *ἀρκεῖσθαι* 3, 14, wie 1. Tim. 6, 8 *τούτοις ἀρκεσθησόμεθα* — *ἀροτριᾶν*, nur 17, 7 und 1. Cor. 9, 10 — *ἀσφάλεια* 1, 4. Act. Sonst nur 1. Thess. 5, 3 — *ἀσώτως*, nur 15, 13. Aber *ἀσωτία* Eph. 5, 18. Tit. 1, 6. 1. Petr. 4, 4 — *ἀτενίζειν* 4, 20. 22, 56. Act. Sonst noch 2 mal bei Paulus — *ἄτοπος* 23, 41. Act. Sonst nur 2. Thess. 3, 2 — *ἀφιστάναι* 2, 37. 4, 13. 8, 13. 13, 27. Sonst nur noch Act. und bei Paulus. Ebenso auch *ἐφιστάναι* — *ἀφόβως* 1, 74. Vgl. Phil. 1, 14. 1. Cor. 16, 10. Sonst noch Jud. 12 — *ἄφρον*, in der Anrede 11, 40. 12, 20. Sonst 1. Cor. 15, 36. Auch das Wort selbst kommt, ausser bei Lucas und Paulus, nur noch 1. Petr. 2, 15 vor — *Βιωτικός* 21, 34. Sonst nur 1. Cor. 6, 3. 4 — *βυθίζεσθαι* 5, 7. Sonst nur 1. Tim. 6, 9 — *Γε* in der Bedeutung wenigstens 11, 8. Vgl. 1. Cor. 4, 8 — *γνῶσις*, Lieblingswort des Paulus, unter den Dreien blos Lc. 1, 77. 11, 52 — *Δεήσις* hat unter den Dreien blos Lucas 1, 13. 2, 37. Act. Aber *ποιεῖσθαι δεήσεις* 5, 33 ist paulinisch (Phil. 1, 4. 1. Tim. 2, 1) — *δεκτός* 4, 19 mit *ἐνιαυτός*, 2 Cor. 6, 2 mit *καιρός* verbunden; wie Lc. 4, 24. Act. 10, 35 steht es Phil. 4, 18. Sonst nirgends — *διαγγέλλειν* 9, 60. Act. Sonst nur Röm. 9, 17 — *διαιρεῖν*, 15, 12. Sonst nur 1. Cor. 12, 11 — *διαπορεύεσθαι* 6, 1. 13, 22. 18, 38. Act. Sonst nur Röm, 15, 24 — *διερμηνεύειν* 24, 27. Act. Sonst nur noch 1. Cor. — *δικαιοῦν*, der bekannte paulinische Terminus, findet sich zwar auch Mt. 11, 19. 12, 37, besonders oft aber bei Lucas, vgl. 7, 29. 35. 10, 29. 16, 15. 18, 14. Act. Ebenso hat unter den Synoptikern Lucas allein *δικαίωμα* 1, 6 und *δικαίως* 23, 41. Vgl. auch den paulinischen Gebrauch von *δίκαιος* 18, 9. 20, 20. Doch schliesst er sich mit diesen Ausdrücken theilweise an die Quellen (A und *Λ* haben *δίκαιος*, *Λ* Mt. 11, 19 = Lc. 7, 35 auch *δικαιοῦν*) an — *διώκειν* instransitive 17, 23. Sonst nur Phil. 3, 12 — *δόγμα* 2, 1. Act. Vgl. Eph. 2, 15. Col. 2, 14. Hebr. 11, 23 — *δοῦναι τόπον* 14, 9. Vgl. Röm. 12, 19. Eph. 4, 27 — *δυνάστης* 1, 52. Act. 8, 27. Sonst noch 1. Tim. 6, 15 — *Ἐγκακεῖν*, das sonst nur paulinische Wort, steht auch Lc. 18, 1 — *εἰ καί* 11, 8. Sonst nur bei Paulus — *εἰ μήτι*, obwohl nicht, 9, 13, wie 2. Cor. 13, 5 (die letztere Stelle fehlt in der sonst so zuverlässigen Bruder'schen Concordanz, S. 562) — *εἶδος*, 3, 22. 9, 29. Sonst noch 2. Cor. 5, 7. 1. Thess. 5, 22 und Joh. 5, 37 — *ἐκδικεῖν* 18, 3. 5. Sonst noch bei Paulus und in der Apokalypse — *ἐκδίκησις* 18, 7. 8. 21, 22. Act. Sonst nur bei Paulus und Hebr. 10, 30. 1. Petr. 2, 14 — *ἐκδιώκειν*, nur 11, 49 und 1. Thess. 2, 15 — *ἐκφεύγειν* 21, 36. Act. Sonst nur bei Paulus und Hebr. 2, 3. 12, 25 —

ἔνδοξος, nur 7, 25. 13, 17 und bei Paulus — ἐνδύσασθαι 24, 49 ist ein paulinisches Bild, vgl. Gal. 3, 27. Eph. 4, 24. Col. 3, 10 — ἕνεκεν steht bei Lc. 9, 24. 18, 29. 21, 12 so gut, wie bei den andern Synoptikern. Aber warum hat er vor diesen voraus die Form εἵνεκεν 4, 18 und ἕνεκα 6, 22? Jene wie 2. Cor. 7, 12, diese wie wahrscheinlich Röm. 8, 36 — ἐξαποστέλλειν, ausser Lc. 1, 53. 20, 10. 11. Act. blos noch Gal. — ἐξουθενεῖν 18, 9. 23, 11. Act. Marcus schreibt ἐξουδενεῖν 9, 12. Aber wie Lucas, so Paulus an 8—9 Stellen. Sonst nicht mehr — ἐξουσία τοῦ σκότους 22, 53. Sonst nur Col. 1, 13 — ἐξουσιάζειν, blos Lc. 22, 25 und 1. Cor. — ἐπαινεῖν 16, 8. Sonst nur Paulus — ἐπαναπαύεσθαι, blos Lc. 10, 6 und Röm. 2, 17 — ἐπιμελεῖσθαι, blos Lc. 10, 34. 35. 1. Tim. 3, 5 — ἐπιφαίνειν, blos Lc. 1, 79. Act. Tit. 2, 11. 3, 4 — ἐργασία, blos 12, 58. Act. und Eph. 4, 19 — εὐαγγελίζεσθαι, kommt sonst im passiven Sinne vor, wie einmal auch bei Paulus Gal. 1, 11. Sonst aber bei Paulus und Lucas immer im activen (ausserdem nur noch 1. Petr. 1, 12) — εὐγενής, nur Lc. 19, 12. Act. 1. Cor. 1, 26 — εὐδοκία, ausser Mt. 11, 26 nur Lc. 2, 14. 10, 21 und bei Paulus — ἐφιστάναι, Lucas 7 mal, Act., sonst nur noch 3 mal bei Paulus — Ζωγρεῖν 5, 10. Sonst nur 2. Tim. 2, 26 — Ἢ καί 11, 12. 18, 11. Vgl. Röm. 2, 15. 4, 9. 1. Cor. 16, 6 — ἡμέρα κυρίου 17, 24 ist ein paulinischer Lieblingsausdruck — ἡσυχάζειν 14, 4. 23, 56. Act. Sonst nur 1. Thess. 4, 11 — ἠχεῖν, nur 21, 25 und 1. Cor. 13, 1 — Θηρεύειν, nur 11, 54. Das dazu gehörige θήρα nur Röm. 11, 9 — θυμός in der Bedeutung Zorn 4, 28. Act. Sonst noch bei Paulus und in der Apokalypse — Ἰδοὺ γάρ 1, 38. 44. 48. 2, 10. 6, 23. 17, 21. Act. Sonst nur 2. Cor. 7, 11 — Κακοῦργος 23, 32. 33. 39. Nur noch 2. Tim. 2, 9 — κατάγειν 5, 11. Act. Sonst nur Röm. 10, 6 — καταισχύνειν 13, 17. Sonst paulinischer Ausdruck, nur 1. Petr. 2, 6. 3, 16 aufgenommen — καταξιοῦν 20, 35. 21, 36. Act. Sonst nur 2. Thess. 1, 5 — καταργεῖν 13, 7. Ein Lieblingswort des Paulus — κατευθύνειν 1, 79. Sonst blos in den Thessalonicherbriefen — κατέχειν τὸν λόγον 8, 15. Vgl. 1. Cor. 11, 2 τὰς παραδόσεις κατέχετε — κατηρτισμένος 6, 40. Vgl. Röm. 9, 22. 1. Cor. 1, 10 — κινδυνεύειν 8, 23. Act. Sonst nur 1. Cor. 15, 30 — κλύδων, nur 8, 24 und Jak. 1, 6. Aber das dazu gehörige κλυδωνίζεσθαι Eph. 4, 14. — κραταιοῦσθαι 1, 80. 2, 40. Sonst 2 mal bei Paulus — κυριεύειν 22, 25. Sonst nur bei Paulus — Λειτουργία, blos Lc. 1, 23, bei Paulus und Hebr. — Μεγαλύνειν in der Bedeutung Preisen 1, 46. 58. Act. Sonst nur Phil. 1, 20. 2. Cor. 10, 15 — μενοῦνγε 11, 28. Sonst nur bei Paulus — μεταδιδόναι 3, 11. Sonst nur bei Paulus — Νόμος ohne Artikel 2, 23. 24. Sonst nur, und zwar gewöhnlich, bei Paulus — νῦν. Unter den Synoptikern beginnt nur Lucas zuweilen mit νῦν, νῦν δέ, ἀπὸ τοῦ νῦν u. s. f. Vgl. 2, 29. 5, 10. 11, 39. 16, 25. 19, 42. 22, 36. 69,

ähnlich dem paulinischen νῦν δέ, νυνὶ δέ — Ὁδὸς εἰρήνης 1, 79. Vgl. Röm. 3, 17 — οἰκονομία und οἰκονόμος, Lieblingswörter des Paulus, kommen sonst nur Lc. 12, 42. 16, 1. 2. 3. 4. 8 und 1. Petr. 4, 10 vor — ὀπτασία 1, 22. 24, 23. Act. 26, 19. Sonst nur 2. Cor. 12, 1 — ὁρίζειν 22, 22. Act. Sonst noch Röm. 1, 4. Hebr. 4, 7 — ὁσιότης 1, 75. Sonst noch Eph. 4, 24 — οὐχὶ ἀλλά 1, 60. 12, 51. 13, 3. 5. 16, 30. Sonst nur bei Paulus Röm. 3, 27. 1. Cor. 10, 29. 2. Cor. 10, 13 — ὀψώνιον 3, 14. Sonst nur noch Röm. 6, 23. 1. Cor. 9, 7. 2. Cor. 11, 8 — Πανοπλία 11, 22. Sonst nur Eph. 6, 11. 13 — πανουργία 20, 23. Sonst nur bei Paulus — πάντως 4, 23. Act. Sonst nur bei Paulus — πατριά 2, 4. Act. Sonst nur Eph. 3, 15 — παρά in der comparativischen Bedeutung 3, 13. 13, 2. 4 ist vorzugsweise paulinisch; vgl. Röm. 12, 3. 1. Cor. 3, 11 und Hebr. — παράδεισος 23, 43. Nur wieder bei Paulus 2. Cor. 12, 4 — παράκλησις 2, 25. 6, 24. Act. Sonst nur bei Paulus — παραστῆσαι in der Bedeutung 2, 12, sonst nur bei Paulus — πληροῦν mit τὰ ῥήματα 7, 1, mit τὸν λόγον Col. 1, 25, mit τὸ εὐαγγέλιον Röm. 15, 19 — πληροφορεῖν 1, 1. Sonst nur bei Paulus — πλουτεῖν εἴς τινα 12, 21. Vgl. Röm. 10, 12 — πνεῦμα (vgl. S. 306) mit δύναμις verbunden findet sich blos 1, 17. 35. 4, 1. 4. 24, 49. Act. und bei Paulus Röm. 15, 13. 19. 1. Cor. 2, 4. 1. Thess. 1, 5. Dasselbe Wort mit σοφία vgl. 2, 40 (?) und Eph. 1, 17 — πραγματεύεσθαι blos 19, 13. Aber das dazu gehörige Wort πραγματεία 2. Tim. 2, 4 — πράσσειν braucht kein Synoptiker, ausser Lucas; unter den andern neutestamentlichen Schriftstellern nur Paulus. Besonders in der Bedeutung 3, 13. 19, 23 ist das Wort paulinisch. Vgl. 1. Thess. 4, 11 — πρεσβύτης 1, 18. Sonst nur bei Paulus — πρός in Verbindungen wie 12, 47 ποιεῖν πρὸς τὸ θέλημα nur noch 2. Cor. 5, 10. Gal. 2, 14 — προσδέχεσθαι in eigenthümlichem Sinn 15, 2 und Röm. 16, 2. Phil. 2, 29 — πρόσωπον in verschiedenen Verbindungen. So πίπτειν ἐπὶ πρόσωπον 5, 12. 17, 16 = 1. Cor. 14, 25. Auch κατὰ πρόσωπον 2, 31. Act. ist sonst nur paulinisch; und πρόσωπον λαμβάνειν 20, 21, vgl. Gal. 2, 6 — πυκνά 5, 33. Act. Sonst nur 1. Tim. 5, 23 — Σιγᾶν 9, 36. 18, 39. 20, 26. Act. Sonst nur bei Paulus — σκοπεῖν 11, 35. Sonst nur bei Paulus — σοφία θεοῦ 11, 49 vielleicht entsprechend der Stelle 1. Cor. 1, 24 — σπλάγχνα ἐλέους 1, 78. Vgl. Col. 3, 12. Phil. 2, 1 — σπουδαίως 7, 4. Sonst nur bei Paulus — στιγμὴ χρόνου 4, 5 = ῥιπὴ ὀφθαλμοῦ 1. Cor. 15, 32 — στρατευόμενος für στρατιώτης 3, 14. Sonst nur 2. Tim. 2, 4 — συγκαθίζειν 12, 55. Sonst nur Eph. 2, 6 — συγκατατίθεσθαι, nur 23, 51. Das dazu gehörige συγκατάθεσις nur 2. Cor. 6, 16 — συγκλείειν 5, 6. Sonst nur bei Paulus — συγχαίρειν 1, 58. 15, 6. 9. Sonst nur bei Paulus. Vgl. besonders Phil. 2, 17. 18 mit Lc. 15, 6 — συμπαραγίνεσθαι 23, 48. Sonst nur 2. Tim. 4, 16 — συμφύεσθαι 8, 7. Das dazu gehörige σύμφυτος Röm. 6, 5 — σύν

kommt im N. T. fast nur bei Lucas und Paulus vor — *συναντιλαμβάνεσθαι* 10, 40. Sonst nur Röm. 8, 26 — *συνεσθίειν* 15, 2. Act. Sonst nur bei Paulus — *σύνεσις* 2, 47. Vgl. Eph. 3, 4. Col. 1, 9. 2. Tim. 2, 7 — *συνευδοκεῖν* 11, 48. Act. Sonst nur bei Paulus — *συνοχή* 21, 25. Sonst nur noch 2. Cor. 2, 4 — *σωματικός* 3, 22. Sonst nur Col. 2, 9. 1. Tim. 4, 8 — *σωτήρ* von Gott 1, 47. 2, 11 wie in den Pastoralbriefen — *σωτήριος* 2, 30. 3, 6. Act. Sonst nur Eph. 6, 17. Tit. 2, 11 — *Τάξις*, Lieblingswort des Hebräerbriefs, sonst nur bei Paulus und Lc. 1, 8 — *τιθέναι θεμέλιον* 6, 48. 14, 29. Vgl. 1. Cor. 3, 10 — *τίς οὖν* 7, 42. 20, 15. 17 ist paulinisch — *Υἱὸς εἰρήνης* 10, 6, oder *τοῦ αἰῶνος τούτου* oder *τοῦ φωτός* 16, 8. 20, 34, oder *τῆς ἀναστάσεως* 20, 36, wie *υἱοὶ φωτός* und *ἀπειθείας* Eph. 2, 2. 5, 6, *τέκνα φωτός* Eph. 5, 8, *τέκνα ὀργῆς* Eph. 2, 3 — *ὑποκρίνεσθαι* 20, 20. Vgl. *συνυποκρίνεσθαι* Gal. 2, 13. Sonst nicht mehr im N. T. — *ὑπωπιάζειν* 18, 5. Sonst nur noch 1. Cor. 9, 27 — *ὑστέρημα* 21, 4. Sonst nur noch bei Paulus — *Φιλάργυρος* 16, 14. Sonst nur 2. Tim. 3, 2 — *φιλονεικία*, nur 22, 24. Das dazu gehörige *φιλόνεικος* nur 1. Cor. 11, 16 — *φόρος*, blos Lc. 20, 22. 23, 2 und Röm. 13, 6. 7 — *φρόνησις*, nur Lc. 1, 17 und Eph. 1, 8 — *φυλακή* kommt im Plural nur 2, 8. 21, 12. Act. und 2. Cor. 6, 5. 11, 23 vor — *Χαίρειν ἐν*, Lc. 10, 20, sonst nur bei Paulus — *χαρίζεσθαι*, blos bei Paulus und Lc. 7, 21. 42. 43. Act. — *χάριν ἔχειν* 17, 9. Sonst nur 1. Tim. 1, 12. 2. Tim. 1, 3. Hebr. 12, 28 — *χαριτοῦν*, blos Lc. 1, 28 und Eph. 1, 6. Auch der häufigere Gebrauch von *χάρις* gehört hierher — *Ψαλμός*, bei Paulus und Lc. 20, 42. 24, 44 Act.

Ausserdem sind noch einige Stellen zu vergleichen, welche in auffallendem Wort- und Gedankenparallelismus mit einander stehen. Auch hierin ist der »sächsische Anonymus« vorangegangen, hat aber theils zu viel, theils zu wenig Vergleichungspunkte aufgestellt.[1]

Lc. 4, 22 *λόγοις τῆς χάριτος τοῖς ἐκπορευομένοις ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ.*	Col. 4, 6 *ὁ λόγος ὑμῶν πάντοτε ἐν χάριτι.* Eph. 4, 29 *λόγος σαπρὸς ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν μὴ ἐκπορευέσθω ἀλλ' ἵνα δῷ χάριν τοῖς ἀκούουσιν.*
Lc. 4, 32 *ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ.*	1. Cor. 2, 4 *ὁ λόγος μου ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως.*
Lc. 6, 28 *εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους κτλ.*	1. Cor. 4, 12 *λοιδορούμενοι εὐλογοῦμεν κτλ.*
Lc. 6, 36 *ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστί.*	2. Cor. 1, 3 *ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν.* Röm. 12, 1 *διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ.*

1) Die Evangelien, ihr Geist u. s. f. S. 260 ff.

Lc. 6, 37 καὶ μὴ κρίνετε καὶ οὐ μὴ κριθῆτε.	Röm. 2, 1 ἐν ᾧ γὰρ κρίνεις τὸν ἕτερον σεαυτὸν κατακρίνεις. Vgl. 14, 4.
Lc. 6, 39 μήτι δύναται τυφλὸς τυφλὸν ὁδηγεῖν;	Röm. 2, 19 πέποιθάς τε σεαυτὸν ὁδηγὸν εἶναι τυφλῶν.
Lc. 6, 48 ἔθηκε θεμέλιον.	1. Cor. 3, 10 τέθεικα θεμέλιον.
Lc. 8, 15 καρποφοροῦσιν ἐν ὑπομονῇ.	Col. 1, 10. 11 καρποφοροῦντες καὶ αὐξανόμενοι εἰς πᾶσαν ὑπομονήν.
Lc. 9, 56 οὐκ ἦλθε ψυχὰς ἀνθρώπων ἀπολέσαι ἀλλὰ σῶσαι.	2. Cor. 10, 8 ἔδωκεν εἰς οἰκοδομὴν καὶ οὐκ εἰς καθαίρεσιν. 13, 10.
Lc. 10, 8 ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν.	1. Cor. 10, 27 πᾶν τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε.
Lc. 10, 20 τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγράφη ἐν τοῖς οὐρανοῖς.	Phil. 4, 3 ὧν τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς.
Lc. 10, 21 ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις.	1. Cor. 1, 19 ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν ἀθετήσω. 27 τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεὸς ἵνα καταισχύνῃ τοὺς σοφούς.
Lc. 11, 22 ähnliches Bild, wie	Col. 2, 15.
Lc. 11, 36 ähnlicher Gedanke, wie	Eph. 5, 13.
Lc. 11, 41 πάντα καθαρὰ ὑμῖν ἐστιν.	Tit. 1, 15 πάντα μὲν καθαρὰ τοῖς καθαροῖς.
Lc. 11, 49 ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς προφήτας καὶ ἀποστόλους καὶ ἐξ αὐτῶν ἀποκτενοῦσι καὶ ἐκδιώξουσιν.	1. Thess. 2, 15 τῶν καὶ τὸν κύριον ἀποκτεινάντων Ἰησοῦν καὶ τοὺς προφήτας καὶ ἡμᾶς ἐκδιωξάντων.
Lc. 12, 2. 3 ähnliche Sentenz wie	1. Cor. 4, 5.
Lc. 12, 35 ἔστωσαν ὑμῶν αἱ ὀσφύες περιεζωσμέναι.	Eph. 6, 14 στῆτε οὖν περιζωσάμενοι τὴν ὀσφῦν ὑμῶν ἐν ἀληθείᾳ.
Lc. 12, 42 τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστὸς οἰκονόμος.	1. Cor. 4, 1. 2 ὃ δὲ λοιπὸν ζητεῖται ἐν τοῖς οἰκονόμοις ἵνα πιστός τις εὑρεθῇ, wie überhaupt οἰκονόμος ausser 1. Petr. 4, 10 nur bei Paulus und Lucas (vgl. 16, 1) steht.
Lc. 13, 26 τότε ἄρξησθε λέγειν· ἐφάγομεν ἐνώπιόν σου καὶ ἐπίομεν.	1. Cor. 8, 8 βρῶμα δὲ ἡμᾶς οὐ παρίστησι τῷ θεῷ· οὔτε γὰρ ἐὰν φάγωμεν περισσεύομεν, οὔτε ἐὰν μὴ φάγωμεν ὑστερούμεθα.

Lc. 18, 1 δεῖν πάντοτε προσεύχεσθαι καὶ μὴ ἐκκακεῖν.	2. Thess. 1, 11 εἰς ὃ καὶ προσευχόμεθα πάντοτε. Col. 4, 12 πάντοτε ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ ὑμῶν ἐν ταῖς προσευχαῖς. Vgl. 1. Thess. 5, 17. Röm. 1, 10.
Lc. 20, 16 μὴ γένοιτο.	Röm, 9, 14. 11, 11. Gal. 3, 21.
Lc. 20, 17. 18 τὸ γεγραμμένον τοῦτο· λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας. Πᾶς ὁ πεσὼν ἐπ᾽ ἐκεῖνον συνθλασθήσεται.	Röm. 9, 33 καθὼς γέγραπται· ἰδοὺ τίθημι λίθον προσκόμματος καὶ πέτραν σκανδάλου.
Lc. 20, 38 πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν.	Röm. 14, 7. 8 ἐάν τε γὰρ ζῶμεν τῷ κυρίῳ ζῶμεν. Vgl. 2. Cor. 5, 15.
Lc. 21, 19 ἐν τῇ ὑπομονῇ κτήσεσθε τὰς ψυχὰς ὑμῶν.	Röm. 2, 7 τοῖς μὲν καθ᾽ ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ δόξαν ζητοῦσι ζωὴν αἰώνιον. Vgl. 2. Cor. 1, 6. 6, 4.
Lc. 21, 24 καὶ Ἱερουσαλὴμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν ἄχρι πληρωθῶσι καιροὶ ἐθνῶν.	Röm. 11, 25 ὅτι πώρωσις τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ.
Lc. 21, 34 προσέχετε δὲ ἑαυτοῖς μήποτε βαρυθῶσιν ὑμῶν αἱ καρδίαι ἐν κραιπάλῃ καὶ μέθῃ καὶ αἰφνίδιος ἐφ᾽ ὑμᾶς ἐπιστῇ ἡ ἡμέρα ἐκείνη.	1. Thess. 5, 3–8 αἰφνίδιος αὐτοῖς ἐφίσταται ὄλεθρος. Ἄρα οὖν νήφωμεν. Vgl. Röm. 13, 11—14.
Lc. 21, 36 ἀγρυπνεῖτε οὖν ἐν παντὶ καιρῷ δεόμενοι ἵνα καταξιωθῆτε ἐκφυγεῖν ταῦτα πάντα καὶ σταθῆναι ἔμπροσθεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου.	Eph. 6, 18 διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσεως προσευχόμενοι ἐν παντὶ καιρῷ καὶ εἰς αὐτὸ τοῦτο ἀγρυπνοῦντες ἐν πάσῃ προσκαρτερήσει καὶ δεήσει. 2. Cor. 5, 10 φανερωθῆναι ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ. Vgl. 1. Thess. 2, 19.

Aus allen diesen Beispielen hat jedoch ausser dem »sächsischen Anonymus« Niemand den Schluss ziehen zu dürfen vermeint, dass etwa Paulus selbst unser drittes Evangelium verfasst habe. Denn die angegebenen Fälle sind und bleiben eben nur Berührungspunkte zwischen zwei an sich ganz differenten und von einander unabhängigen Sprachgebieten. Noch auffallender ist diese Differenz und bedarf gar keines Beweises mehr, wenn wir ausser auf den Sprachschatz auch noch auf die Ausdrucksweise, auf die Satzverbindung, auf das Syntaktische am Styl des Lucas achten. Bekanntlich bietet in dieser Beziehung Pau-

lus einen sehr ausgeprägten Typus dar, während Lucas noch die weiche Manier eines Schriftstellers verräth, der auch in Beziehung auf seinen Styl von verschiedenen Quellen verschieden beinflusst wird. Gewisse Aeusserlichkeiten der paulinischen Diction lassen sich zwar allerdings auch im Lucas nachweisen. Es ist wahr, es gibt auch bei ihm Parenthesen, wie 5, 24. 8, 30. 9, 28. 30. 23, 51; es gibt Anakoluthe, wie 11, 5—7. 11. 17, 7—9. 21, 6. 12; es gibt veränderte Constructions- oder Redeweisen, wie 5, 14. 9, 3; es gibt Relativumschreibungen, wie 5, 25; es gibt Ellipsen, wie 8, 20. 12, 47. 48. 15, 7. 17, 2. 18, 14; es gibt Aposiopesen, wie 13, 9. 19, 42; es gibt Breviloquenzen, wie 4, 38. 23, 5. 24, 47. Aber der »sächsische Anonymus« selbst legt auf solche Vorkommnisse geringeren Werth, weil sie weniger dem Styl, als der momentanen Stimmung des Schreibenden angehören; wir werden überdies sehen, dass z. B. jene Anakoluthe gar nicht auf des Lucas, sondern auf die Rechnung der Quelle *A* kommen.[1] Was aber der Anonymus noch weiter aufführt,[2] das sind meist Ausdrücke, in welchen Lucas von der Quelle A abhängig ist; ihr gehören, wie §§. 28. 29 noch besonders gezeigt werden wird, jene lebhaften, stark markirenden Worte, jene geschärften Ausdrücke und Antithesen an, an denen der Anonymus kurzer Hand wieder den Apostel erkennen will. Andere Vorkommnisse dagegen beweisen eben nur so viel, als schon bewiesen ist, die theilweise Abhängigkeit des, in seiner Stylistik nach so verschiedenartigen Mustern arbeitenden, Lucas auch von Paulus. Dahin gehören die vielen Zusammensetzungen mit *σύν*, *ἐκ* und besonders das *ὑπερεκχυνόμενον* 6, 38, da fast alle im N. T. vorfindlichen Compositionen mit *ὑπέρ* bei Paulus stehen; dahin gehören ferner absonderliche Wortbildungen, wie 6, 49 *ῥῆγμα* und 11, 17 *διανόημα* (vgl. bei Paulus *πλέγμα*, *πλάσμα*, *ποίημα*, *ἐνέργημα*, *νόημα*, *λεῖμμα*, *περικάθαρμα*, *περίψημα*, *ἔκτρωμα*, *χάσμα*), 11, 53 *ἀποστοματίζειν* (vgl. Tit. 1, 11 *ἐπιστομίζειν*), 13, 7 *ἀμπελουργός* (vgl. 2. Cor. 12, 16 *πανοῦργος*), 14, 28 *ἀπαρτισμός* (vgl. Eph. 4, 12 *καταρτισμός*), 16, 24 *καταψύχειν* und 21, 26 *ἀποψύχειν* (vgl. 2. Tim. 1, 16 *ἀναψύχειν*), 20, 36 *ἰσάγγελος* (vgl. Phil. 2, 20 *ἰσόψυχος*); dahin gehören eigenthümliche Wortverbindungen, wie die von *δύναμις* und *ἰᾶσθαι* 9, 1. 2 (vgl. 1. Cor. 12, 9. 10), wie *ἔργῳ καὶ λόγῳ* 24, 19 und *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι* 12, 11. 20, 20; es gehören dahin Redensarten, wie *εἶναί τινος* 9, 55 (vgl. 1. Thess. 5, 5. 8), Participialconstructionen, wie 7, 37. 38. 8, 43, gehäufte Relativsätze, wie 9, 30. 31; Constructionen mit dem Infinitiv zur Bezeichnung des Orts, der Zeit, des Zwecks, im letzten Fall mit oder ohne *τοῦ*, wie sie dem Paulus und Lucas vorzüglich eigen sind. Schliesslich sind noch

1) Die Evangelien, ihr Geist u. s. f. S. 265. — 2) A. a. O. S. 266—269.

zu nennen Häufungen, wie κραιπάλη καὶ μέθη 11, 34, wozu Röm. 13, 13 verglichen werden kann. Doch konnte Lucas diese Manier noch viel eher, als dem Paulus, seiner Quelle A (vgl. S. 282) ablernen.

Nur anhangsweise sei schliesslich hier noch bemerkt, dass einzelne Ausdrücke des Lucas sich an eine Sprach- und Denkweise anlehnen, die wir sonst nur aus den johanneischen Schriften kennen. Das Räthsel zu lösen, ist nicht sowohl unsere Sache, als die der Kritik des vierten Evangeliums.

Beispiele sind: μονογενής 7, 12. 8, 42. 9, 38, die Formel διδόναι δόξαν τῷ θεῷ Lc. 17, 18. Act. 12, 23. Joh. 9, 24, was freilich auch sonst vorkommt, wenn auch nicht bei Matthäus und Marcus. Auffallender ist, dass ἔθνος, was bei Johannes immer das Volk Israel bedeutet, so im N. T. allein noch bei Lc. 7, 5. 23, 2 und Act. (sonst nur 1. Petr. 2, 9) steht. Blos Lc. 7, 38. 44 und Joh. 11, 2. 12, 3. 13, 5 steht ἐκμάσσειν, ἐξηγεῖσθαι nur Lc. 24, 35, 4 mal Act. und Joh. 1, 18; ἰᾶσθαι kommt ausser dem Citat Mt. 13, 15 bei den beiden Andern nur noch passivisch vor, dagegen 7 mal bei Lucas und 4 mal Act. activisch, was unter allen neutestamentlichen Schriftstellern sonst nur Johannes thut. Κῆπος für Garten haben blos Lc. 13, 19 und Johannes 4 mal. Auffallend, dass blos in der übereinstimmenden Auferstehungsgeschichte bei Lc. 24, 12 und Joh. 19, 40. 20, 5—7 das Wort ὀθόνιον im N. T. sich findet. Dazu etliche Ausdrücke, die nur bei Johannes und Lucas sich finden, wie προτρέχειν, σουδάριον, στοά, συντιθέναι, κόλπος, λευΐτης. Wie sonst nur Joh. 2, 12, so steht Lc. 15, 13 und Act. 2 mal οὐ πολύς statt ὀλίγος.

XI. Abwandlung von A durch Lucas. Lucas, der zuweilen epitomirend, ebenso oft aber auch paraphrasirend sich zu A verhält, legt es darauf ab, die etwas spröde Darstellung der Quelle A in Fluss zu bringen, die Ecken abzuglätten und dem Zusammenhang im Einzelnen durch allerhand pragmatische Zwischenbemerkungen nachzuhelfen. [1]

1) Dass und wie Lucas die Quelle A stylistisch bearbeitet, lässt sich beispielsweise an 21, 14—19 klar machen, wo er 12 seinen Ausdruck ἐπιβάλλειν τὰς χεῖρας hereinbringt, 13 der Verständlichkeit halber einen neuen Absatz macht, im Folgenden wieder eigenthümliche Phrasen, wie θέσθε ἐν ταῖς καρδίαις, ἀπολογηθῆναι, ἀντειπεῖν, ἀντικείμενοι und 15 eine Erinnerung an Act. 6, 10 einfliessen lässt. [2]

Dass Lucas seinen Sprachgebrauch öfters dem von A (Matthäus = Marcus) substituirt, erhellt aus folgender Reihe von Stellen, die man mit ihren Parallelen vergleichen möge: 5, 20 ἄνθρωπε, 5, 24 κλινίδιον und πορεύου, 5, 31 ὑγιαίνοντες, 5, 36 ἱματίου καινοῦ, 8, 6 ἰκμάδα, 8,

1) Weisse: Evangelische Geschichte, I, S. 68. — 2) Wilke, S. 257.

8 ἀγαθήν, 8, 13 πέτρα und δέχονται, 8, 14 τὸ πεσόν, 8, 21 τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, 9, 18 οἱ ὄχλοι, 20, 21 ὀρθῶς, 20, 22 φόρον, 20, 42 ἐν βίβλῳ ψαλμῶν, 21, 9 ἀκαταστασίας und μὴ πτοηθῆτε, 22, 53 καὶ οὐκ ἐξετείνατε τὰς χεῖρας ἐπ' ἐμέ. Dasselbe erhellt aus Aenderungen, wie συμπνίγονται 8, 14, wo A Mr. 4, 19 = Mt. 13, 22 das Activ stand; vgl. dieselbe Procedur 18, 32 ἐμπαιχθήσεται gegen A Mr. 10, 34 = Mt. 20, 19. Für die Freiheit, womit Lucas in solchen Fällen verfährt, ist zu vergleichen 9, 9 Ἰωάννην ἐγὼ ἀπεκεφάλισα· τίς δέ ἐστιν οὗτος (vgl. S. 223); 20, 13 πέμψω τὸν υἱόν μου τὸν ἀγαπητόν (anstatt ἔτι ἕνα εἶχεν υἱὸν ἀγαπητόν· ἀπέστειλεν αὐτόν A Mr. 12, 6 = Mt. 21, 37); 21, 29 καὶ εἶπεν παραβολὴν αὐτοῖς· ἴδετε τὴν συκῆν (anstatt ἀπὸ δὲ τῆς συκῆς μάθετε τὴν παραβολήν A Mr. 13, 28 = Mt. 24, 32). Für die Art, wie Lucas mit der Satzstellung umgeht, ist massgebend 9, 12, wo das ἀπόλυσον τὸν ὄχλον gegen A Mr. 6, 35. 36 = Mt. 14, 15 vor ὧδε ἐν ἐρήμῳ τόπῳ ἐσμέν gestellt wird; und 22, 10 ἀκολουθήσατε αὐτῷ εἰς τὴν οἰκίαν οὗ εἰσπορεύεται (anstatt ἀκολουθήσατε αὐτῷ καὶ ὅπου ἂν εἰσέλθῃ A Mr. 14, 13. 14). Namentlich aber vereinfacht er A durch Anwendung der Participialconstruction, wie z. B. ἄρας 5, 24, das aus ἐγείρου ἆρον A Mr. 2, 9 = Mt. 9, 6 entstanden ist; 8, 15 ἀκούσαντες, 9, 25 κερδήσας, 18, 15 ἐκβάλοντες, 18, 18 ποιήσας, 18, 33 μαστιγώσαντες, 20, 10 δείραντες, 20, 29 λαβών, 21, 12 παραδιδόντες und ἀπαγομένους, 22, 53 ὄντος μου μεθ' ὑμῶν.

Eigenthümlich in der Wiedergabe der Fragen aus A ist dem Lucas auch die Construction des τίς und τί mit dem Optativ, wo die Frage in die Seele eines Andern verlegt wird, z. B. 8, 9. 9, 46. 18, 36. Damit hängt zusammen, dass er überhaupt die Umsetzung der Oratio directa in die indirecta liebt. Während A Mr. 1, 44 = Mt. 8, 4 die Oratio directa hat ὅρα μηδενὶ εἴπῃς, sind wir befugt, das καὶ αὐτὸς παρήγγειλεν αὐτῷ μηδενὶ εἰπεῖν 5, 14 für eine Abänderung zu halten, zumal da παρήγγειλεν εἰπεῖν oder λέγειν zu den Lieblingsausdrücken des Lucas gehört (8, 56. 9, 21. Act.). Ebenso steht es mit der indirecta 8, 29. 32. 41. 20, 7. Auch verwandelt er die Rede von einer Person in die Anrede an dieselbe (6, 2. 21, 16) und umgekehrt (22, 56). Während Matthäus Dialoge liebt, bildet Lucas gern Selbstgespräche, vgl. 9, 9. 16, 3. 20, 13.

So bildet er auch eigenthümliche Fragen, wie τίς ἐστιν ὁ δούς σοι 20, 2, wo A Mr. 11, 28 = Mt. 21, 23 τίς σοι ἔδωκεν hat. Ebenso 5, 21 τίς ἐστιν οὗτος ὃς λαλεῖ und 8, 45 τίς ὁ ἁψάμενός μου, wo beidemal A umgebildet ist. Unabhängig von A hat Lucas die Form τίς ἐστιν οὗτος ὅς 7, 49 und ist dazu die andere, jedoch auch bei Matthäus und Marcus vorfindliche, Formel οὐδείς ἐστιν ὅς 1, 61. 12, 2. 18, 29 zu vergleichen.

Lucas liebt gewisse Formeln der Anrede, wie ἄνθρωπε, das er 5, 20 anstatt τέκνον A Mr. 2, 5 = Mt. 9, 2 gebraucht; dass Dies aber nicht geschieht »auf Grund der Reflexion, dass der in Folge seines Sündenlebens gelähmte Kranke kein Kind mehr gewesen sein kann,«[1] sondern vielmehr zu des Lucas Manier gehört, zeigen Stellen, wie 12, 14. 22, 58. 60 und das γύναι 22, 57. 13, 12. Aus seiner Weise, sich den Vorgang in der Phantasie zu vergegenwärtigen, schreiben sich gewisse constante Situationen und Geberden her, wie die Angabe, dass Traurige sich an die Brust schlagen 18, 13. 23, 48, dass Jesus die Erweckten den Eltern übergibt, 7, 15. 9, 42, deren einzige Kinder sie sind 7, 12. 8, 42 (9, 38); dass er so oft betet 3, 21. 5, 16 (aus A Mr. 1, 35 nachgetragen). 6, 12. 9, 18. 28. 29. 11, 1 und bei den Pharisäern zu Gast ist 7, 36. 11, 37. 14, 1.

2) Es lassen sich aber auch noch speciellere Gesichtspunkte für die Bearbeitung von A durch Lucas angeben. Lucas setzt öfters zwei Worte, wo in A nur eines stand. So ἐσθίουσιν καὶ πίνουσιν 5, 33 für οὐ νηστεύουσιν A Mr. 2, 18 = Mt. 9, 14; ἔλαβε καὶ ἔφαγε 6, 4 für ἔφαγεν Mr. 2, 26 = Mt. 12, 4; ἔγειρε καὶ στῆθι 6, 8 für ἔγειρε A Mr. 3, 3; καὶ κατηπατήθη hinter ἔπεσε 8, 5 gegen A Mr. 4, 4 = Mt. 13, 4; οὐ γνωσθήσεται καὶ εἰς φανερὸν ἔλθῃ 8, 17 gegen den einfachen Ausdruck A Mr. 4, 22 = Mt. 10, 26; οἱ ὄχλοι συνέχουσιν καὶ ἀποθλίβουσιν 8, 45 für das einfache ἀποθλίβειν A Mr. 5, 31; δύναμις καὶ ἐξουσία 9, 1 gegen A Mr. 6, 7 = Mt. 10, 1; ἵνα καταλύσωσιν καὶ εὕρωσιν ἐπισιτισμόν 9, 12 für ἵνα ἀγοράσωσιν τί φάγωσιν A Mr. 6, 36 = Mt. 14, 15. Oefters erweitern sich diese Vervollständigungen zu erklärenden Zusätzen, die dem in A ausgedrückten Gedanken eine prägnantere Gestaltung verleihen. Solche eingelegte Bestimmtheiten sind z. B. εἰς μετάνοιαν 5, 32 (gegen A Mr. 2, 17 = Mt. 9, 13); τὸν σπόρον αὐτοῦ 8, 5 (gegen A Mr. 4, 4 = Mt. 13, 3); ἵνα μὴ πιστεύσαντες σωθῶσιν 8, 12 (gegen A Mr. 4, 15 = Mt. 13, 19); ἐν καρδίᾳ καλῇ καὶ ἀγαθῇ und ἐν ὑπομονῇ 8, 15 (gegen A Mr. 4, 20 = Mt. 13, 23); τῆς λίμνης 8, 22 (gegen A Mr. 4, 35 = Mt. 8, 18); δι' ἣν αἰτίαν ἥψατο αὐτοῦ 8, 47 (gegen A Mr. 5, 33); καὶ τελεσθήσεται πάντα τὰ γεγραμμένα διὰ τῶν προφητῶν τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου 18, 31 (gegen A Mr. 10, 33 = Mt. 20, 18); ἐν οὐρανῷ εἰρήνη καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις 19, 38 (gegen A Mr. 11, 11 = Mt. 21, 9). Besonders zu beachten sind die dogmatisirenden Erklärungen 20, 36 καὶ υἱοί εἰσιν θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες (gegen A Mr. 12, 25 = Mt. 22, 30); 38 πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν (gegen A Mr. 12, 27 = Mt. 22, 32); 21, 8 καὶ ὁ καιρὸς ἤγγικεν (gegen A Mr. 13, 6 = Mt. 24, 5). Sonst vgl. noch mit den Parellelen die Stellen 4, 38—

1) Weiss, S. 704.

41. 5, 17—19. 26. 28—30. 36. 6, 1. 6. 8. 11—13. 8, 24. 26. 27. 35—37. 40. 42. 53. 55. 9, 28. 29. 33. 34. 37—39. 43. 18, 18. 24. 36. 43. 19, 36. 37. 20, 16. 17. 20. 26. 22, 1. 5. 6. 8. 41. 45. 48. 59. 61. 23, 2. 20. 23. 35. 48. 51. 53. 56. Hier überall finden sich kleinere Zusätze des Lucas, behufs der Verdeutlichung eingesetzt. [1] Die meisten dieser, nicht blos die Erzählung, sondern auch die Rede Jesu selbst in's Breite ziehenden, Amplificationen könnten fehlen, ohne dass man eine Lücke bemerken würde, wie z. B. 8, 12. 18, 31. 20, 36. 38.

Auf der anderen Seite aber macht sich bei Lucas, wo ihm A unnöthig weitschweifig vorkam, ein gewisses Streben nach verkürzter Darstellung geltend, wofür eigentlich schon die zahlreichen Beispiele, dass Lucas grosse oder kleine Partien von A übergeht, wenn er Ersatz dafür bieten kann, beweisend sind. Charakteristisch ist aber auch die Vergleichung paralleler Abschnitte, wie Lc. 8, 51—54 = Mr. 5, 37—41 oder Lc. 22, 40—42 = Mr. 14, 32—38. Ausserdem aber vgl. 8, 10 (= A Mr. 4, 11. 12. Mt. 13, 14. 15). 21 (= A Mr. 3, 35. Mt. 12, 50). 44 (= A Mr. 5, 27—29. Mt. 9, 20. 21). 9, 25 (*ἑαυτὸν δὲ ἀπολέσας ἢ ζημιωθείς*, eine in's Kurze gezogene Nachahmung der Disjunction A Mr. 8, 36 = Mt. 16, 26). 48 (= A Mr. 9, 35. 37 = Mt. 18, 5). 9, 45 (wo *καὶ τὰς τραπέζας τῶν κολλυβιστῶν καὶ τὰς καθέδρας τῶν πωλούντων τὰς περιστερὰς κατέστρεψεν* A Mr. 11, 15 = Mt. 21, 12 weggelassen ist). Insonderheit gehört es zu dieser compendiarischen Manier der Behandlung von A, wenn Lucas manchmal einen Erfolg weglässt, der sich von selbst versteht; so 18, 17 die Bemerkung A Mr. 10, 16; so 19, 31 das *ἀποστελεῖ*; so 20, 3 das *καὶ ἐρῶ ὑμῖν* A Mr. 11, 29; so 20, 24 das *οἱ δὲ ἤνεγκαν* A Mr. 12, 16; so 22, 52 das *συλλαβεῖν με* A Mr. 14, 48; so 23, 52 die Bemerkung A Mr. 15, 45 = Mt. 27, 58. Lucas vermeidet überhaupt alles Tautologische; nur im Interesse der Volltönigkeit in Schlussformeln findet sich etwas Derartiges 9, 45. 18, 34.

Auch was schon in einer ähnlichen Phrase ausgedrückt war, lässt Lucas aus; so 8, 6 (= Mr. 4, 5. 6) um des erwähnten Felsen willen das *ὅπου οὐκ εἶχε γῆν πολλήν* und um des *ἐξηράνθη* willen das *καὶ ὅτε ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος ἐκαυματίσθη*, so 9, 5 um des *μὴ δέχωνται ὑμᾶς* willen das *μηδὲ ἀκούσωσιν ὑμῶν*, so 9, 12 um des *ἡμέρα ἤρξατο κλίνειν* willen das *καὶ ἡ ὥρα ἤδη πολλή*; so 9, 41 die Vereinfachung des doppelten *ἕως πότε*; so 18, 32 die Umgehung des doppelten Ausdrucks *παραδώσουσιν* und *παραδοθήσεται*, wozu 19, 36 (*ἔστρωσαν* und *ἐστράννυον*) die Parallele bildet; so 20, 9 das *καὶ περιέθηκε φραγμόν, πύργον*, so 20, 21

1) Wilke: Urevangelist, S. 201. 253. 397 f. 546 ff. Neutestamentliche Rhetorik, S. 457.

das *καὶ οὐ μέλει σοι περὶ οὐδενός* (zugleich ist aber das *ἀληθὴς εἶ* in *λέγεις καὶ διδάσκεις* amplificirt), so 21, 25 die weitere Ausführung der Himmelskatastrophe, so 22, 46 die Vereinfachung des dreimaligen Betens, so 22, 69 das *καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν;* so 23, 35, wo die spottenden Parteien, Vorübergehende und Priester combinirt werden. Soweit sogar geht seine Scheu vor Tautologie, dass er den in A häufigen Wiederholungen derselben Ausdrücke zumeist andere Worte substituirt, z. B. 5, 33 *μαθηταί* weggelassen, 5, 37 *αὐτός* statt *οἶνος*, 6, 10 *αὐτῷ* statt *ἀνθρώπῳ*, 18, 15 *βρέφη* statt *παιδία*, 21, 9 *ἀκαταστασίας* statt *ἀκοὰς πολέμων*, 22, 22 das doppelte *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* vereinfacht.

In der Regel zeigen uns die Abbreviaturen und Variationen des dritten Evangeliums seinen Verfasser als einen gewandten Stylisten. Man sehe, wie er 20, 21 die gleichgegliederten tautologischen Sätze A Mr. 12, 14 = Mt. 12, 16 bearbeitet, oder vergleiche die kurze Perikope 19, 45. 46 mit den Parallelen. Auch sind die Reflexionen, die zu solcherlei Abkürzungen Veranlassung geben, in der Regel von Bedeutung. Es kommt ihm u. A. befremdlich vor, dass in A Mr. 2, 15 die Sünder neben den Zöllnern als eine besondere Classe von Menschen genannt werden, wesshalb er 5, 29 blos »Zöllner und Andere« nennt, die Sünder aber passend blos in der Rede der Pharisäer 5, 30 den Zöllnern coordinirt.

3) Die schriftstellerische Assimilation und Verarbeitung von A bei Lucas geht zwar nicht so weit, wie bei Matthäus. Reflexionen mit Beziehung auf den Inhalt seiner Erzählungen in Form von alttestamentlichen Citaten anzustellen, wie das Matthäus thut, liegt dem Lucas fern. Es ist daher »vergleichungsweise immer richtig, dass Lucas seine Materialien weniger verarbeitet hat, als Matthäus. — Sein Evangelium erscheint in noch bedeutend geringerem Grade, als das des Matthäus, als aus einem Gusse.«[1] Vielmehr ist für des Lucas Darstellungsweise charakteristisch die Abhängigkeit sowohl von den Quellen, deren mehr oder weniger hebraisirendes Gepräge sich in seiner Relation stets wieder erkennen lässt, als auch von seiner eigenen, einmal gewonnenen, Manier, wie z. B. die Verwandtschaft seiner beiden Relationen über den Hauptmann in Kapernaum und das blutflüssige Weib eine augenfällige ist.[2]

Lucas schreibt übrigens so, dass er zuerst den zu gebenden Abschnitt der Quelle ganz liest, dann aber mit einer gewissen Freiheit reproducirt. Dies geht aus den mannigfachen Anticipationen hervor, die er sich erlaubt. So z. B. hat er 5, 17 bereits die Bemerkung A Mr. 2, 6 anticipirt, so steht der Zusatz *τὸν σπόρον αὐτοῦ* 8, 5 bereits in Be-

1) Bleek: Einleitung, II, S. 278. — 2) Bleek: Synopsis, I, S. 401.

ziehung auf 8, 11 ὁ σπόρος ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. So anticipirt er 8, 23 das Schlafen Jesu, bereitet durch ἰδόντες τὸ γεγονός 8, 34 das ἰδεῖν τὸ γεγονός 8, 35 (= Mr. 5, 14) vor, nimmt die Erwähnung des Alters des Mägdleins 8, 42 aus Mr. 5, 42 herauf, wie die Zahlenangabe 9, 14 aus Mr. 6, 44 und die Erwähnung der Eltern 8, 51 aus Mr. 5, 40. Aehnlich wird die Bemerkung 8, 27, dass der Dämonische keine Kleider angezogen habe, als aus der spätern Stelle Mr. 5, 15 entstanden zu betrachten sein (Bestätigung zu S. 82. 222).[1] Aber auch derartige Zusätze finden sich bei ihm, die auf viel später zu berichtende Bestandtheile seiner Relation vorwärts weisen und zeigen, dass ihm das Ganze seiner Geschichtserzählung als bewusster Plan gegenwärtig war. So schiebt er 5, 36 καὶ τῷ παλαιῷ οὐ συμφωνεῖ ein wegen 5, 39, so 8, 13 ein καὶ ἐν καιρῷ πειρασμοῦ ἀφίστανται mit Bezug auf 22, 28 ὑμεῖς δέ ἐστε οἱ διαμεμενηκότες ἐν τοῖς πειρασμοῖς μου, wie er andererseits im Hinblick auf diese späteren Versuchungen 4, 13 ἄχρι καιροῦ beigefügt hatte. Ebenso weist 9, 9 das καὶ ἐζήτει ἰδεῖν αὐτόν auf 23, 8 vor.

Zu diesen Schleifen bilden andere Formeln den Gegensatz, insofern sie Lücken und Fugen verrathen. Wenn nämlich Lucas den Zusammenhang von A durchbricht, wendet er, wie Matthäus, gewisse allgemeine Bestimmungen an, um wieder zurückzukommen. Sonst sagt er 8, 22 ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν, weil er zwei ursprünglich zusammenhängende Stücke durch den Abschnitt 8, 19—21 getrennt hat; ebenso 20, 1, wo er zuvor ausgelassen und verwirrt hat. Schon Gfrörer hat daher mit Recht bemerkt, dass es hinsichtlich dieser Formel bei Lucas eine eigenthümliche Bewandtniss habe.[2] Selbst 5, 17, wo die Formel noch steht, verräth sie wenigstens, dass dem Lucas die Störung, die er nach S. 217 in den Geschichtszusammenhang von A gebracht hatte, auffiel.

Seine Abhängigkeit von der Darstellung in A verräth Lucas übrigens durch zahlreiche Inconvenienzen, die ihm bei der Unübersehbarkeit aller Details durch die Finger liefen. So berührt er in der Weissagung 18, 32 aus A Mr. 10, 34 die Verspeiung, was Mt. 20, 19 ausliess, vergisst dann aber in der geschichtlichen Erzählung, wo er von A mannigfach abweicht, dieser geweissagten Handlung doch wenigstens Erwähnung zu thun. So kommt 22, 47 Judas zu Jesus, ihn zu küssen, ohne dass von dem verabredeten Zeichen, oder auch nur von dem Weggange des Verräthers etwas gesagt war. Hier gibt also Lucas seine Abhängigkeit durch zu starke Verkürzung kund. Auch sonst beweist öfters der Fortgang seines eigenen Textes, dass er zuvor etwas in A geändert hat. So schreibt er 8, 7 ἐν μέσῳ, wo die Andern εἰς τὰς ἀκάνθας haben,

1) Weiss, S. 705. — 2) Urchristenthum, II, 1, S. 325.

welchen Ausdruck er aber 8, 14 nachbringt. Ebenso setzt er 8, 8 *ἀγαθός* für *καλός*, aber *καλός* kommt 8, 15 schon wieder zum Vorschein.

XII. Hebraismen des Lucas. Das frühere Urtheil, das in dieser Beziehung zum Theil heute noch gang und gäbe ist, hat Schott in den Worten ausgesprochen: Hebraismi minus frequenter, quam in ceteris evangeliis apparent.[1] Dass das gerade Gegentheil davon der Fall ist, hat zuerst Wilke ausführlich bewiesen,[2] und ist von da an in neuerer Zeit Tiele zu der Behauptung fortgeschritten, Lucas müsse um seiner vielen Hebraismen willen ein geborener Jude gewesen sein,[3] worüber vgl. §. 22. Hier gilt es nur das Ueberwiegen der Hebraismen im Lucas gegenüber den beiden andern Synoptikern zu constatiren.

Es kann nun, was die Vorgeschichte betrifft, zunächst darüber kein Zweifel mehr sein, ist vielmehr heutzutage allgemein anerkannt, dass die Reden der Engel 1, 13—17. 19. 20. 28. 30—33. 35—37. 2, 10—12. 14 und der gottbegeisterten Personen 1, 42—45. 46—55. 68—79. 2, 29—32. 34. 35 vollkommen hebräisches Colorit an sich tragen; aber auch die übrige Darstellung der Vorgeschichte ist davon berührt. So kehrt das *πλησθῆναι πνεύματος ἁγίου* aus der Rede des Engels 1, 15 schon 1, 41. 67 in der Erzählung wieder; so ruht die Phrase *κατὰ τί γνώσομαι τοῦτο* 1, 18 auf Gen. 15, 8, so das *ἀφελεῖν ὄνειδος* 1, 25 auf Gen. 30, 23.

Als mehr oder weniger hebräischartig dürfen folgende Artikel aus dem Sprachschatze und der Ausdrucksweise des Lucas gelten. Das nur bei Lucas (S. 310) stehende *ἐνώπιον* kommt in allerhand hebraisirenden Wendungen vor, vgl. besonders *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* oder *κυρίου* לִפְנֵי יְהוָה 1, 6. 15. 19. 75. 12, 6. 16, 15. Damit verwandt ist der hebraisirende Gebrauch von *πρόσωπον*, worin sich Lucas übrigens mit den andern Synoptikern berührt. Andere zu vergleichende Phrasen sind *εἰσηκούσθη ἡ δέησίς σου* 1, 13, *μέγας* in den Verbindungen von 1, 15. 32, *ἐκ κοιλίας μητρός* 1, 15, *προβεβηκυῖα ἐν ταῖς ἡμέραις* 1, 18, *ἐπεῖδεν* 1, 25, *ὁ κύριος μετά σου* 1, 28, *εὗρες χάριν* 1, 30, *ὅρκον ὀμνύειν* 1, 73, *δοῦναι γνῶσιν* 1, 77, *ἐπισκέπτεσθαι* von Gott 1, 68. 78. 7, 16 und *ἐπισκοπή* 19, 44, *ὁδὸς εἰρήνης* 1, 79, *εἰρήνη* in den Doxologien 2, 14. 19, 38, *δεσπότης* 2, 29, Phrasen mit *οὖς*, wie *γίνεσθαι εἰς τὰ ὦτα* 1, 44, *πληροῦσθαι ἐν τοῖς ὠσίν* 4, 21, *θέσθαι εἰς τὰ ὦτα* 9, 44, *λόγοι τῆς χάριτος* 4, 22, *ἀφορίζειν* 6, 22 (vgl. Jes. 66, 5), *κατὰ τὰ αὐτά* 6, 23. 26. 17, 30, *υἱοὶ τοῦ ὑψίστου* 6, 35, *χορτασθῆναι ἀπό* (15, 16) 16, 21 und *κρύπτεσθαι ἀπό* (9, 45) 19, 42, *προσέθετο* 20, 11. 12, *μή ποτε βαρηθῶσιν αἱ καρδίαι* 21, 34, *εἰμὶ ὡς* 18, 11. 22, 27, *διανοίγειν τὰς γρα-*

1) Isagoge, S. 108. — 2) Neutestamentliche Rhetorik, S. 451 ff. 458 f. — 3) Studien und Kritiken, 1858, S. 753—766.

φάς 24, 32. 45, ἐξ ὕψους 1, 78. 24, 49, ῥῆμα, wo es nicht Wort, sondern Sache, Begebenheit, Geschichte ist 1, 37. 2, 15, wohl auch 17. 19. 51, χεὶρ κυρίου 1, 66 (Lucas liebt derlei Verbindungen mit χείρ, vgl. 22, 21), δάκτυλος θεοῦ 11, 20, βουλὴ τοῦ θεοῦ 7, 31, χάρις καὶ σοφία 2, 40. 52, διαλογισμοὶ ἀναβαίνουσιν ἐν τῇ καρδίᾳ 24, 38, μεγαλύνειν τὸν θεόν 1, 46, κέρας σωτηρίας 1, 69, αἱ ἡμέραι ἐπλήσθησαν 1, 23. 57. 2, 6. 21. 22, καὶ τὸ ὄνομα τῆς παρθένου Μαριάμ 1, 27 (construirt wie 6, 6. 7, 12. 8, 41. 11, 14), Verbindungen mit τελείωσις 1, 45, τελεῖν 1, 39. 22, 37, τελειοῦν 1, 43, συντελεῖν 4, 2. 13, Zusammensetzungen mit ἔλεος, wie ποιεῖν ἔλεος 1, 72. 10, 37 und μεγαλύνειν ἔλεος 1, 58, aber auch ποιεῖν ἐκδίκησιν 18, 7.

Besonders im feierlichen Styl liebt Lucas Hebraismen. So 12, 50 βάπτισμα βαπτίζεσθαι, 20, 36 υἱοί εἰσιν θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες. 21, 14 (= 1, 66) θέτε οὖν ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν. 19 καὶ θρὶξ οὐ μὴ ἀπόληται. 22, 15 ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα. 21 ἰδοὺ ἡ χεὶρ τοῦ παραδιδόντος με μετ' ἐμοῦ ἐπὶ τῆς τραπέζης. 31 ὁ σατανὰς ἐξῃτήσατο ὑμᾶς τοῦ σινιάσαι ὡς τὸν σῖτον. Gerade wie Mt. 13, 14 ἀκοῇ ἀκούειν, so sagt Lc. 1, 42. 23, 46 auch φωνῇ φωνεῖν. Dahin gehört auch der vielfache Gebrauch des Genitivs ἀδικίας, z. B. ἐργάται ἀδικίας 13, 27, μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας 19, 9 = מָאמוֹן הַשָּׁוְא. Hitzig macht auf die Perikope 13, 6—9 aufmerksam, wo ἔρχομαι ζητῶν dem Gebrauch von הָלַךְ Genes. 15, 2 entspricht, in ἱνατί καὶ τὴν γῆν καταργεῖ und der Weglassung des Nachsatzes ganz hebräische Wendungen zu Tage treten.[1] Aehnlich verhält es sich mit Lc. 12, 16—21, wo Hitzig auf die Wahl des Wortes ψυχή, das Sprechen zu ihr und den Inhalt der Rede (vgl. = Ps. 49, 19. 11, 2. Prov. 27, 7. Jes. 55, 2) und auf ἀπαιτοῦσιν hinweist.[2]

Alle diese Erscheinungen beweisen nun zwar, dass man aus dem wohlgesetzten Eingange 1, 1—4 gewöhnlich zu viel geschlossen hat. So gewiss der griechische Styl des Lucas sich über A an manchen Stellen bedeutend erhebt, (vgl. z. B. die Umschreibung des einfachen Ausdrucks in A durch οἵτινες ἐν καρδίᾳ καλῇ καὶ ἀγαθῇ κατέχουσιν Lc. 8, 15), so steht er doch selten über Matthäus, den er vielmehr in Bezug auf Hebraismen öfters überbietet. Stehen doch die registrirten Hebraismen öfters an Stellen, wo die Parallelen dem jüdischen Ausdruck ferner rücken. Daraus ist aber nicht zu schliessen, dass wenn Matthäus ein Jude war, Lucas es doppelt gewesen sein muss; sondern, wenn doch aus vielen Spuren des Evangeliums und besonders der Apostelgeschichte unwiderleglich hervorgeht, dass er gut griechisch schreiben konnte, so beweisen dafür die Hebraismen, dass er zuweilen nicht wollte, indem er

1) Johannes Marcus, S. 35 f. — 2) Joh. Marcus, S. 36.

etwas darauf hielt, seinem Bericht hebraisirende Formen zu geben. Daher solche, bei keinem andern Evangelisten wieder vorkommende, sprachliche Gegensätze, wie zwischen 1, 1—4 und 9, 51.[1] Uebrigens hat Lucas die zum hebräischen Colorit nöthigen Farben sich aus der Lectüre der LXX angeeignet. Daher hat er Worte, wie *ἐκμυκτηρίζειν* 16, 14. 23, 35 oder *ἄτεκνος* 20, 28 (was man sogar schon auf Rechnung seiner bessern Gräcität gesetzt hat); daher Phrasen, wie *αἱ ἡμέραι ἐκδικήσεως* 21, 22, *στόμα μαχαίρας* 21, 24, *ἐν εἰρήνῃ* 2, 19. 11, 21. Namentlich ist *πορεύου εἰς εἰρήνην* 7, 50. 8, 48 aus 1. Sam. 1, 17, *ἐπέστρεψεν τὸ πνεῦμα* 8, 55 aus 1. Sam. 30, 12, *ποιεῖν δοχήν* 5, 29. 14, 13 aus Esth. 1, 3, *εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου* 23, 46 aus Ps. 31, 5.

Es gehört mithin zu den Eigenthümlichkeiten des Styls im dritten Evangelium, dass derselbe sich mit Vorliebe in der üblichen frommen Diction,[2] in der »Sprache Kanaans« bewegte, in die sein Verfasser sich sowohl an der Hand der LXX, als auch der Quellen einarbeitete. Namentlich die letztere Bemerkung ist gegen Tiele wohl in's Auge zu fassen, dessen meiste Argumente — wenn man die Parallelen vergleicht — nicht mehr stichhalten. So wird die Bezeichnung des Sonntags als *μία τῶν σαββάτων* für ein Hebraismus des Lucas ausgegeben,[3] der ihn doch blos aus A Mr. 16, 2 hatte; so wird das vielfache *ἰδού* ausgebeutet,[4] womit sich aber Lucas nur theils an Paulus (S. 320), theils an die Quellen (§. 19, 18) anschliesst; so die griechischen Uebertragungen der hebräischen Phrasen וַיְהִי וַיֹּאמֶר וַיַּעַן לֵאמֹר,[5] wovon doch höchstens das *ἐγένετο δέ* dem Lucas eigenthümlich ist, was aber selbst wieder durch das *καὶ ἐγένετο* in A gedeckt wird. Aus *Λ* aber sind die *σάτα τρία* 13, 21, die *βάτοι ἐλαίου* 16, 6, die *κόροι σίτου* 16, 7[6] und die hebraisirende Form *Ἱερουσαλήμ* (S. 336).[7] Darauf aber belaufen sich sämmtliche Beweise, die Tiele aus dem Evangelium herbeizieht. Sie würden nichts ausmachen, auch wenn er das ganze Register von Hebraismen S. 332 f. dazugeschrieben hätte. Um anschaulich zu machen, wie Lucas seine hebraisirenden Formen aus seinen Quellen aufliest, möge hier noch verwiesen werden auf *στηρίζειν*, das in *Λ* Lc. 16, 26. 22, 32 gebraucht war und von dem Evangelisten in der Stelle 9, 51 verwendet wird, die überhaupt einen etwas erkünstelt hebräischen Charakter trägt. Aus derselben Quelle (Mt. 11, 10 = Lc. 7, 27 = Mr. 1, 2) und den LXX kannte er das *πρὸ προσώπου* und brachte es noch 1, 76. 9, 52. 10, 1 an. Man betrachte nur die wenigen Verse *Λ* Lc. 10, 19. 20, und man

1) Bleek: Einleitung, II, S. 277. — 2) Meyer: Zu Marcus und Lucas, S. 216. — 3) Tiele, S. 755. — 4) Tiele, S. 755 f. — 5) Tiele, S. 757 ff. — 6) Tiele, S. 763. — 7) Tiele, S. 756 f.

wird ermessen können, wie viel hebräisches Colorit allein aus der Quelle *Λ* in die Darstellung des Lucas übergehen musste. Denn der erstere Vers schliesst sich an Ps. 91, 13, der andere an Num. 11, 26 an, und zum Beweis, dass der Umstand, dass Matthäus diese beiden Verse übergeht, nicht benutzt werden darf, um hier eine durch Lucas vorgenommene Potenzirung des hebräischen Charakters der Quelle zu behaupten, dient das, was im Zusammenhang derselben Stelle in *Λ* vorhergeht und nachfolgt; insofern Lc. 10, 15 = Mt. 11, 23 sich an Ez. 26, 20 anlehnt und in Lc. 10, 21 = Mt. 11, 26 gleich wieder der starke Hebraismus *εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου* folgt. Aber auch bezüglich der Quelle A musste ja zufolge der S. 288 f. verzeichneten Bemerkungen Dasselbe der Fall sein. Schlagend lässt sich dieses Verhältniss insonderheit nachweisen an dem ungewöhnlichen *ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι σου*, das Lucas aus A Mr. 2, 5. 9 kannte und in der selbstständig gebildeten Stelle 7, 47. 48 gleich anbrachte. — Nun beurtheile man noch das Zusammentreffen beider Quellen in derselben Species von Hebraismen, z. B. den Makarismen, die Lucas kannte sowohl aus A Lc. 6, 20 — 22 = Mt. 5, 3—11, als auch aus *Λ* Lc. 7, 23 = Mt. 11, 6. Lc. 10, 23 = Mt. 13, 16. Lc. 11, 27. 28. 12, 37. 38. 43 = Mt. 24, 46. 14, 14, wozu noch die poetischen Stücke der Vorgeschichte ihren Contingent 1, 45 lieferten: so wird man es nicht anstössig finden können, wenn er höchstens zweimal auch selbstständig dieser Wendung sich bedient 14, 15. 23, 29. Oder man erwäge, wie der Parallelismus membrorum sowohl in A 6, 21. 25. 27. 30. 32—35. 37, als in *Λ* 11, 36. 48. 12, 3. 23. 16, 10 seine Heimath hatte, wozu wiederum auch die Vorgeschichte kommt mit Stellen wie 1, 33. 35. 71: so wird man es nicht als ein Zeichen von eingewurzeltem Judaismus ansehen wollen, wenn Lucas etlichemal auch selbstständig sich in diesem Doppelgeleise bewegt 9, 45. 18, 34. 21, 11. Damit halten wir nun aber die Tiele'sche Ansicht für vollständig widerlegt.

XIII. Die Quelle *Λ*. Von entscheidender Bedeutung ist für unsere Untersuchungen die Wahrnehmung, dass dem Sprachgebrauche von A und den Eigenthümlichkeiten der drei Synoptiker gegenüber noch ein bestimmt abgegrenztes Sprachgebiet existirt, welches für die Quelle *Λ* in Anspruch genommen werden muss.

Es versteht sich zwar von selbst, dass der Styl der ersten Quelle von um so weiterlangendem Einflusse auf unsere Evangelien gewesen sein muss, als sie nicht blos die umfangreichste, sondern auch diejenige unter den benutzten Quellen war, welche den ganzen Bauplan aller drei Schriftwerke bestimmte. Wenn wir nun aber behaupten, dass schon eine philologische Untersuchung sich zu dem Resultate getrieben sehen muss, den beiden Seitenreferenten ausser A noch eine weitere gemein-

same Quelle beizulegen, so dürfen und können wir natürlich den Sprachgebrauch dieser Quelle nicht vermöge einer Petitio principii einfach aus den S. 142 ff. bezeichneten Stücken zusammenstellen, sondern müssen uns blos auf die dem Matthäus und Lucas gegen Marcus gemeinsamen Stücke beschränken und zeigen, dass darin ein, von dem der bei allen Dreien vorfindlichen Perikopen verschiedener, Sprachcharakter wahrzunehmen ist; nur in untergeordneter Linie können auch solche Texte aufgeboten werden, die wir zwar in die Quelle *Λ* verlegt haben, die aber, weil entweder nur bei Matthäus, oder nur bei Lucas vorfindlich, doch nicht mit demselben Grad von Sicherheit als Fragmente einer und derselben Schrift betrachtet werden können. Natürlich können auch für unseren Zweck nur solche, dem Matthäus und Lucas gemeinsame, Wörter gebraucht werden, wo das Zusammentreffen nicht ein blos zufälliges ist. Es kommt z. B. *μνηστεύεσθαι* nur in den beiden Vorgeschichten des Matthäus und Lucas vor, woraus, da der Gebrauch des Wortes in der zu berichtenden Sache gegeben war, Niemand auf eine Abhängigkeit des Einen vom Andern schliessen wird. Ganz zufällig ist ferner der Gebrauch des Wortes *ἀποσπᾶν*, welches Mt. 26, 51 und Lc. 22, 41 in verschiedenem Zusammenhang steht; oder *ἀποχωρεῖν* Mt. 7, 23 und Lc. 9, 39 und *ἀριστερός* Mt. 6, 3 und Lc. 23, 35. Anderes von der Art, wie *δοκός* und *κάρφος*, steht zwar nur Mt. 7, 3—5 = Lc. 6, 41. 42, gehört aber nichtsdestoweniger nicht *Λ*, sondern A an.

Dagegen lässt sich der differente Sprachgebrauch von *Λ* am anschaulichsten an einer Reihe von Einzelheiten erweisen, hinsichtlich deren *Λ* sich im Gegensatz zu A befindet.

1) Ein ganz bestimmter Unterschied kann z. B. nachgewiesen werden in der Bezeichnungsweise von Jerusalem. Credner behauptet, die Form *Ἱεροσόλυμα* sei Eigenthum des Matthäus;[1] aber in Wahrheit gehört sie A an, ist daher auch bei Marcus ausnahmslos[2] durchgeführt. Dagegen bietet Lucas z. B. in der Vorgeschichte einen eigenthümlichen Wechsel zwischen *Ἱεροσόλυμα* (2, 22. 42) und *Ἱερουσαλήμ* (2, 25. 38. 41. 43. 45), welche letztere Form er sich offenbar aus *Λ* angeeignet hat, daher auch in der grossen Einschaltung diese 9 mal, die andere nie vorkommt. So gewöhnte sich Lucas daran und substituirte sie in der Regel auch den Parallelen aus A, doch mit Ausnahme von 18, 31. Auch wo er selbstständig schreibt, wechselt er noch zwischen der hebräischen (z. B. 24, 52) und der griechischen Form (z. B. 23, 7). Dass die erstere aber A angehört, setzt Mt. 23, 37 = Lc. 13, 34 ausser Zweifel, wo

1) Einleitung, S. 67. — 2) Sollte 11, 1 die hebraisirende Form zu lesen sein, so würde das aus der Nähe der semitischen Formen *Βηθφαγή* und *Βηθανία* zu erklären sein. Vgl. Hitzig: Marcus, S. 70.

Matthäus in Folge des Einflusses seiner zweiten Quelle von seiner sonst durchgeführten Gewohnheit lässt. Wo nicht, so müsste man geradezu sagen, dass Mt. 23, 37 sich an den Sprachgebrauch des Lucas anlehne, mithin die Abhängigkeit des ersten Evangelisten vom dritten verrathe.[1]

2) In A kommt ἕτερος blos Mt. 12, 45 = Lc. 11, 26 vor (im Marcus blos 16, 12). Bei Matthäus steht es zunächst in solchen Stellen, die er aus Λ hat, vgl. 6, 24 = Lc. 16, 13. Mt. 8, 21 = Lc. 9, 59. Mt. 10, 23. 11, 3 (wo sogar Lc. 7, 19 in ἄλλος umändert, zum deutlichen Beweis, dass Λ, und nicht Lucas, Quelle des Matthäus ist), 16 (wo Lc. 7, 32 ἀλλήλοις setzt) und 21, 30, wo ὁ ἕτερος ganz regelmässig dem πρῶτος gegenübersteht. Die beiden übrigen Stellen, wo Matthäus ἕτερος hat, beweisen nur, dass Matthäus sich das Wort angeeignet hat, es aber nur in Fällen gebraucht, wo er fast nothgedrungen musste. So 15, 30, wo ἄλλους ziemlich unerträglich sein würde, und 16, 14, wo er anstatt des zweimaligen ἄλλος A Mr. 8, 28 einmal ἕτερος setzt. Dagegen ist es bei Lucas Lieblingsausdruck geworden und seine Herkunft an den Stellen 9, 61. 14, 19. 20. 41. 16, 7. 18. 17, 34—36. 18, 10. 19, 20 (20, 11) mit höchster Wahrscheinlichkeit aus Λ abzuleiten.

3) Das Wort ὁμολογεῖν hat A gar nicht, Λ aber, und zwar in der, sonst im N. T. einzigen, Verbindung mit ἐν τινι Mt. 10, 32 = Lc. 12. 8. Von da hat es Matthäus herübergenommen 7, 23. 14, 7.

4) In den Gleichnissen steht der ἄνθρωπος σπείρας Mt. 13, 24 dem σπείρων ὃς ἐξῆλθεν σπεῖραι A Mr. 4, 3 und dem ἄνθρωπος ὃς ἔβαλε τὸν σπόρον A Mr. 4, 26 gegenüber. Jene Verbindung mit ἄνθρωπος kommt in A blos Mr. 13, 34 = Mt. 25, 14 ὡς ἄνθρωπος ἀπόδημος vor, wo sie fast gar nicht zu umgehen war. Zweifelhaft ist der Fall mit dem ἄνθρωπος οἰκοδομῶν Lc. 6, 48. 49; da aber Lucas die Bergrede sprachlich bearbeitet (S. 76 f.), können wir den ἀνὴρ ὅστις ᾠκοδόμησεν Mt. 7, 24. 26 für ursprünglicher halten. Sonst aber ist es Eigenschaft von Λ, Substantive geradezu beizusetzen, wie ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης Mt. 11, 19 = Lc. 7, 34 (ἐχθρὸς ἄνθρωπος Mt. 13, 28), ἄνθρωπος ἔμπορος 13, 45, ἄνθρωπος οἰκοδεσπότης 13, 52. 20, 1. 21, 33, ἄνθρωπος βασιλεύς 18, 23. 22, 2. Als Eigenschaft des Lucas darf nämlich die fragliche Erscheinung auch nicht betrachtet werden, da dieser vielmehr, wo er selbstständig schreibt, gut griechisch ἀνήρ, nicht ἄνθρωπος gebraucht; vgl. 24, 19 ἀνὴρ προφήτης, Act. 3, 14 ἀνὴρ φονεύς.

5) Um die Verneinung auszudrücken, erscheint zuweilen in Λ, niemals in A, das οὐχί, vgl. Lc. 6, 39. 12, 6 = Mt. 10, 29. 12, 11. 13, 27. 18, 12. 20, 13. Lc. 14, 28. 31. 15, 8. 17, 8. 22, 27, wie auch die

1) Volkmar: Religion Jesu, S. 378.

Verbindung οὐχὶ ἀλλά Lc. 12, 51. 13, 3. 5. 16, 30. Ebenso charakteristisch ist der Gebrauch des zur Bejahung dienenden ναί, welches in A nur Mr. 7, 28 = Mt. 15, 27 nachweisbar ist. Gerade so, nämlich zur Bezeichnung der Antwort, gebraucht es Matthäus noch selbstständig 9, 28. 13, 51. 17, 25. 21, 16, von der hier gar nicht in Betracht kommenden Stelle 5, 37 abgesehen. Dagegen setzt Λ das Wort auch im Context der Rede, wo Matthäus dafür ἀμήν hat, vgl. Mt. 23, 36 mit Lc. 11, 51. Daher die Uebereinstimmung Mt. 11, 9 = Lc. 7, 26. Mt. 11, 26 = Lc. 10, 21 und die bei Lucas allein vorfindlichen Stellen 11, 51. 12, 5. Weiter kommt das Wort bei den Synoptikern nicht vor.

6) In syntaktischer Beziehung ist die Quelle Λ noch deutlicher von dem andern Sprachgebiete zu unterscheiden. Zwei ganz ähnlich gestaltete, verwickelte Anakoluthe finden sich 1) Lc. 11, 5—8, wo, nach dem Anfange zu urtheilen, der Nachsatz schliessen sollte: und ihm nicht zuletzt seine Bitte gewähren? Das dazwischen Liegende sollte eigentlich in abhängigen relativen Sätzen ausgedrückt sein, ist aber in Wirklichkeit in Sätze gefasst, die der Form nach dem ersten coordinirt sind, wozu bei der Leseart εἴπῃ noch die fernere Ungehörigkeit käme, dass ein Anfang der Rede mit ἐάν vorausgesetzt wird; 2) Lc. 11, 11, wo zwei verschieden formulirte Fragen ähnlich in einander geschoben sind, nämlich: welchen Vater würde sein Sohn um Brod bitten, er aber ihm einen Stein bieten? und: würde wohl ein Mensch, den sein Sohn um Brod bäte, ihm einen Stein bieten? — Dass diese Construction nicht Eigenthum des Lucas ist, beweist die Parallelstelle Mt. 7, 9; dass sie zum stylistischen Gepräge der Quelle gehört, aus der Lucas schöpft, beweist ihr zweimaliges Vorkommen in dem kurzen Stück Lc. 11, 5—11; dass sie keiner anderen Quelle eignet, als Λ, beweist ein dritter Fall Lc. 14, 5, wo gleichfalls zwei Fragen in einander geschoben sind, mit ihrer, Mt. 12, 11 eingeschobenen, dasselbe Satzverhältniss bietenden, Parallele. Vgl. auch Lc. 12, 42. 43 = Mt. 24, 45. 46, wo die Construction, mit τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστὸς οἰκονόμος, ὃν καταστήσει ὁ κύριος anhebend, so angelegt ist, wie um nachher fortzufahren: der, wenn sein Herr ihn so handelnd findet, nicht selig zu preisen wäre. Statt dessen folgt die Seligpreisung direct. [1]

Die letzterwähnten Beispiele erinnern noch an eine andere Eigenthümlichkeit dieser Quelle, nämlich an die Manier, den Redestücken als Exordium eine einleitende Frage meist mit τίς und sehr übereinstimmender Weiterbildung voranzustellen. So Lc. 11, 5 τίς ἐξ ὑμῶν ἕξει φίλον κτλ. 11, 11 τίνα δὲ ἐξ ὑμῶν τὸν πατέρα αἰτήσει ὁ υἱὸς = Mt. 7, 9 ἢ τίς ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος ὃν αἴτησει ὁ υἱός. Lc. 12, 25 = Mt. 6, 27

1) Bleek: Synopsis, II, S. 190.

τίς δὲ ἐξ ὑμῶν δύναται προσθεῖναι. Lc. 12, 42 = Mt. 24, 45 *τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστὸς δοῦλος.* Lc. 14, 5 *τίνος ὑμῶν υἱὸς πεσεῖται* = Mt. 12, 11 *τίς ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος ὃς ἕξει.* Lc. 14, 28 *τίς γὰρ ἐξ ὑμῶν θέλων πύργον οἰκοδομῆσαι.* 31 *ἢ τίς βασιλεὺς βουλεύεται.* 15, 4 *τίς ἄνθρωπος ἐξ ὑμῶν ἔχων ἑκατὸν πρόβατα* (vgl. Mt. 18, 12 die veränderte Satzform). 8 *ἢ τίς γυνὴ δραχμὰς ἔχουσα.* 17, 7 *τίς δὲ ἐξ ὑμῶν δοῦλον ἔχων.* 22, 27 *τίς γὰρ μείζων ὁ ἀνακείμενος ἢ ὁ διακονῶν.*

Solche Wiederholungen in gleichartiger Satzgliederung gehören überhaupt zum schriftstellerischen Charakter von *Λ*, nicht aber von Lucas.[1] Man vgl. Lc. 7, 24—26 = Mt. 11, 7—9 (*τί ἐξεληλύθατε ἰδεῖν* mit gleichförmig gebildeter Antwort und Antithese). Lc. 7, 33. 34 = Mt. 11, 18. 19 (*ἐλήλυθεν — καὶ λέγετε*). Lc. 11, 31. 32 = Mt. 12, 41. 42 (*ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινοῦσιν, ὅτι — καὶ ἰδοὺ πλεῖον ὧδε*). 12, 24. 27. 28 = Mt. 6, 26—30 (*κατανοήσατε — πόσῳ μᾶλλον ὑμεῖς*) 49. 50 (Feuer und Taufe — Beweis, dass das Stück in *Λ* stand; vgl. S. 152). 54, 55 = Mt. 16, 2. 3 (Wetterprophezeiungen). 13, 2. 3. 4. 5 (das Beispiel zuerst, dann *δοκεῖτε ὅτι ἐγένοντο*, endlich *οὐχὶ λέγω ὑμῖν ἀλλ' ἐὰν μὴ μετανοήσητε πάντες ὡσαύτως ἀπολεῖσθε* — Beweis, dass das Stück in *Λ* stand; vgl. S. 152). 13, 18. 20 (*τίνι ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ τίνι ὁμοιώσω αὐτήν*). 14, 8. 10. 12, 13 (*ὅταν — μὴ — ἀλλ' ὅταν* — hierauf Position mit Begründung — Beweis, dass aus *Λ*; vgl. S. 153). 28. 31 (*τίς — οὐχὶ καθίσας πρῶτον* — Beweis, dass aus *Λ*; vgl. S. 154). 15, 4—7. 8—10 (Gleichgliederung der beiden Gleichnisse vom Verlorenen — Beweis für S. 155). 16, 5. 6. 7 (das gleiche Verfahren des ungerechten Haushalters — Beweis für S. 155). 17, 26 — 29 = Mt. 24, 37. 38 (das gleiche Verfahren in den Tagen Noah's und Lot's). 17, 34. 35 = = Mt. 24, 40. 41 (Zwei werden sein — Eins — Eins). 19, 16—19 = Mt. 25, 20—23 (das gleiche Schicksal der beiden Knechte).

Insonderheit zeigt sich diese Gleichförmigkeit in der Weise, Contraste, Correcturen, Limitationen anzubringen. So Lc. 10, 20 *ἐν τούτῳ μὴ χαίρετε — χαίρετε δὲ ὅτι.* (Lc. 10, 41. 42 *τυρβάζῃ περὶ πολλά, ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία.*) Lc. 11, 27. 28 *μακαρία ἡ βαστάσασα — μενοῦνγε μακάριοι οἱ ἀκούοντες.* Lc. 11, 40. 41 = Mt. 23, 25. 26 *τὸ ἔξωθεν καὶ τὸ ἔσωθεν.* Lc. 11, 42 = Mt. 23, 23 *ταῦτα ἔδει ποιῆσαι κἀκεῖνα μὴ παρεῖναι.* Lc. 12, 4. 5 = Mt. 10, 28 *μὴ φοβεῖσθε — φοβήθητε δὲ μᾶλλον.* Lc. 12, 21 *ὁ θησαυρίζων ἑαυτῷ καὶ μὴ εἰς θεὸν πλουτῶν.* Lc. 12, 29. 31 = Mt. 6, 31. 33 *μὴ ζητεῖτε τί φάγητε — πλὴν ζητεῖτε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.* Lc. 12, 56 = Mt. 16, 3 *τὸ πρόσωπον τοῦ οὐρανοῦ οἴδατε δοκιμάζειν, τὸν δὲ καιρὸν οὐ δοκιμάζετε.* Damit hängt

1) Gegen Wilke: Neutestamentliche Rhetorik, S. 456 f.

endlich noch zusammen die Art, von Dem, was irgendwo statthatt, zu schliessen auf das Verhältniss, in welchem es noch mehr statthaben muss; so Lc. 11, 8. 9. 11—13. 12, 6. 7. 26. 28. 14, 5 (= 13, 15. 16). 15, 4—10. 16, 11. 12. 17, 10. 18, 6. 7.

7) In lexikalischer Hinsicht sind folgende Wörter als verhältnissmässiges Eigenthum von *Λ* zu betrachten:

Ἀετός Mt. 24, 28 = Lc. 17, 37. Sonst nur Apok. — *ἄλευρον*, blos Mt. 13, 33 = Lc. 13, 21 — *ἀλήθειν* Lc. 17, 35 = Mt. 24, 41 — *ἀλώπηξ* Mt. 8, 20 = Lc. 9, 58. 13, 32 — *ἀμφιεννύναι*, nur Lc. 7, 25 = Mt. 11, 8. Lc. 12, 28 = Mt. 6, 30. A gebraucht dafür *περιβεβλημένος*, *ἐνδεδυμένος* — *ἀνατολή* Lc. 13, 29 = Mt. 8, 11 und an einzelnen Stellen Beider, nicht bei Marcus — *ἀνεκτός*, nur Lc. 10, 12. 14 = Mt. 10, 15. 11, 22. 24. Nicht Mr. 6, 11 — *ἀντίδικος* Mt. 5, 25 = Lc. 12, 58. 18, 3 — *ἁπλοῦς*, blos Lc. 11, 34 = Mt. 6, 22 — *ἀποδεκατοῦν* Mt. 23, 23 = Lc. 11, 42. 18, 12 — *ἀριθμεῖν* Lc. 12, 7 = Mt. 10, 30. Sonst nur Apok. — *ἄριστον* Mt. 22, 4 hängt zusammen mit Lc. 14, 12. 15. Sonst noch Lc. 11, 38 — *ἁρπαγή* Lc. 11, 39 = Mt. 23, 25. Sonst nur Hebr. 10, 34 — *ἅρπαξ* Mt. 7, 15. Lc. 18, 11. Sonst Paulus — *ἀσσάριον*, nur Lc. 12, 6 = Mt. 10, 29 — *ἀστραπή*, ausser Apok. nur Lc. 10, 18. 11, 36. 17, 14 = Mt. 24, 27. 28, 3 — *αὐλεῖν*, ausser 1. Cor. 14, 7 nur Mt. 11, 17 = Lc. 7, 32 — *ἀχρεῖος* (*δοῦλος*) Mt. 25, 30. Lc. 17, 10 — *Βιάζεσθαι*, nur Lc. 16, 16 = Mt. 11, 12 — *βόθυνος*, nur Lc. 6, 39 = Mt. 15, 14. 12, 11 — *βρυγμὸς τῶν ὀδόντων*, nur Lc. 13, 28 = Mt. 8, 12. Sonst noch 5 mal bei Matthäus — *Γεννητοὶ γυναικῶν*, nur Mt. 11, 11 = Lc. 7, 28 — *Διορύσσειν*, nur Lc. 12, 39 = Mt. 24, 43. 6, 19. 20 — *διχοτομεῖν*, nur Lc. 12, 46 = Mt. 24, 51 — *δόμα*, in den Evangelien nur Mt. 7, 11 = Lc. 11, 13 — *δουλεύειν*, bei den Synoptikern nur Mt. 6, 24 = Lc. 16, 13, und noch Lc. 15, 29 — *δυσβάστακτος*, nur Lc. 11, 46 = Mt. 23, 4 — *δυσμή*, ausser Apok. 21, 13 nur Mt. 8, 11 = Lc. 13, 29. Mt. 24, 27. Lc. 12, 54 — *Ἐγκρύπτειν*, nur Mt. 13, 33 = Lc. 13, 21 — *ἐκγαμίζειν* und *ἐκγαμίζεσθαι*, bei den Synoptikern blos (Mt. 22, 30 = Lc. 20, 34?) 35. Mt. 24, 38 = Lc. 17, 27 — *ἐκριζοῦν* Lc. 17, 6. Mt. 13, 29. 15, 13 — *ἐλεημοσύνη* Lc. 11, 41. 12, 33. Mt. 6, 1—4 — *ἐμπίπτειν* Mt. 12, 11 und Lc. 14, 5. 6, 39. 10, 36 — *ἔνδυμα*, nur Lc. 12, 23 = Mt. 6, 25, und noch 6 mal bei Matthäus — *ἔνθεν* und *ἐντεῦθεν* Mt. 17, 20. Lc. 4, 9 (selbstständig). 13, 31. 16, 26 — *ἐντός* Mt. 23, 26. Lc. 17, 21 — *ἐπιούσιος* Hapax legomenon Lc. 11, 3 = Mt. 6, 11 — *ἐργάτης*, bei den Synoptikern blos Mt. 9, 37. 38 = Lc. 10, 2. Mt. 10, 10 = Lc. 10, 7. 13, 27. Mt. 20, 1. 2. 8 — *εὐαγγελίζεσθαι* kommt in A gar nicht vor, dagegen in passiver Bedeutung *Λ* Mt. 11, 5 = Lc. 7, 22. 16, 16 — *Ζυμοῦν* Mt. 13, 33 = Lc. 13, 21 — *Ἡδύοσμον* Lc. 11, 42 = Mt. 23, 23 — *Καθιστά-*

ναι, in den Evangelien nur Mt. 24, 45. 47 = Lc. 12, 42. 44. Mt. 25, 21. 23. Lc. 12, 14 — καταβιβάζειν Mt. 11, 23 = Lc. 10, 15 — κατακλυσμός Lc. 17, 27 = Mt. 24, 38. 39. Sonst nur 2. Petr. 2, 5 — κατασκήνωσις Mt. 8, 20 = Lc. 9, 58 — καύσων Mt. 20, 12. Lc. 12, 55 — κεκλημένοι für zu Gaste Geladene, blos Lc. 14, 7. 17. 24 = Mt. 22, 3. 4. 8 — κεραία, nur Lc. 16, 17 = Mt. 5, 18 — κλαυθμός Lc. 13, 28 = Mt. 8, 12. Noch 6 mal bei Matthäus — κλείειν und κλείς kommen nur in Stellen vor, die entweder selbstständig, oder aus Λ sind: Mt. 6, 6. 16, 19. 23, 14 = Lc. 11, 52. Mt. 25, 10. Lc. 4, 25. 11, 7 — κλέπτης Mt. 6, 19. 20 = Lc. 12, 33. Mt. 24, 43 = Lc. 12, 39 — κλίβανος, nur Mt. 6, 30 = Lc. 12, 28 — κρίνον, nur Mt. 6, 28 = Lc. 12, 27 — κριτής steht zwar auch A Lc. 11, 19 = Mt. 12, 27, ist aber Lieblingswort in Λ Mt. 5, 25 = Lc. 12, 58. Lc. 12, 14. 18, 2. 6 — κρούειν, in den Evangelien nur Mt. 7, 7. 8 = Lc. 11, 9. 10. 12, 36. 13, 25 — κρύπτειν steht bei den Synoptikern nur an Stellen, die selbstständig, oder aus Λ sind: Mt. 5, 14. 11, 25. 13, 35 (Citat). 44. 25, 18. 25. Lc. 18, 34. 19, 42 — Μαλακός Mt. 11, 8 = Lc. 7, 25 — μεριμνᾶν, bei den Synoptikern blos Mt. 6, 25. 27. 28. 31. 34 = Lc. 12, 11. 22. 25. 26. Mt. 10, 19. Lc. 10, 41 — Νήθειν, nur Mt. 6, 28 = Lc. 12, 27 — νομικός ist die stehende Bezeichnung in Λ Lc. 7, 30. 10, 25 (= Mt. 22, 35). 11, 45. 46. 52. 14, 3. Sonst nur Tit. 3, 9. 13 — Ὄρνις Mt. 23, 37 = Lc. 13, 34 — Πέρας Mt. 12, 42 = Lc. 11, 31 — ποσάκις Lc. 13, 34 = Mt. 23, 37. Vielleicht auch A Mt. 18, 21 — προσφωνεῖν Mt. 11, 16 = Lc. 7, 32; bei Lucas noch 3 mal, Act. — πτέρυξ Lc. 13, 34 = Mt. 23, 37 — Σάκκος Mt. 11, 21 = Lc. 10, 13 — σάτον Mt. 13, 33 = Lc. 13, 21 — σής Lc. 12, 33 = Mt. 6, 19. 20 — σκοτεινός Lc. 11, 34. 36 = Mt. 6, 23 — σποδός Mt. 11, 21 = Lc. 10, 13 — στενός Mt. 7, 13. 14 = Lc. 13, 24 — στρουθίον Mt. 10, 29. 31 = Lc. 12, 6. 7 — συμφωνεῖν Mt. 20, 2. 13. Lc. 5, 36. Sonst noch Act. und Mt. 18, 19 (nicht aus A). — Τόκος, nur Lc. 19, 23 = Mt. 25, 27 — Φάγος, nur Mt. 11, 19 = Lc. 7, 34 — φορτίζειν, nur Mt. 11, 28. Lc. 11, 46 — φορτίον in den Evangelien blos Mt. 11, 30. 23, 4 = Lc. 11, 46 — φωλεός, nur Mt. 8, 20 = Lc. 9, 58 — φωτεινός, nur Lc. 11, 34. 36 = Mt. 6, 22 und Mt. 17, 5 — χρονίζειν, Mt. 24, 48 = Lc. 12, 45. Sonst noch Mt. 25, 5. Lc. 1, 21. Hebr. 10, 37 — Ὦμος, nur Lc. 15, 5. Mt. 23, 4.

XIV. In dem Sprachgebiete, das man gewöhnlich dem zweiten Evangelium vindicirt, scheidet sich wieder von dem Sprachgebrauch von A, der in geringerem Grade auch bei Matthäus und Marcus nachweisbar ist, deutlich ab die eigenthümliche Manier des Marcus.

1) Wenn diese Beobachtung genügend erwiesen werden kann, so ist sie schon allein hinreichend, eine Reihe von Behauptungen, die wir

im zweiten Capitel aufgestellt haben, zu erweisen. Doch brauchen wir, um unseren Satz zu stützen, eigentlich blos hinzuweisen 1) auf die S. 61 f. aufgestellte Reihe von Stellen, wo Matthäus und Lucas im Ausdruck gegen Marcus übereinstimmen; 2) auf die S. 110 f. verzeichneten Zusätze des Marcus; 3) auf die S. 278 ff. gegebenen Proben von abweichender Behandlung der Quelle A bei Marcus; 4) auf die Latinismen, die in §. 24 besprochen werden sollen.

2) Abgesehen davon sind auch von den oben angeführten Eigenschaften von A wohl einzelne Ausnahmen bei Marcus anzutreffen, wie dass er doch manchmal das ὅτι recitativum ausgelassen und Substantive in Relative aufgelöst hat, wo die Anderen sie noch stehen liessen. Wenn z. B. A im Allgemeinen vielen Werth auf Angabe des Gestus legt, so hat Marcus eine solche Notiz z. B. 1, 40 (vgl. Mt. 8, 2 = Lc. 5, 12) ausgelassen. Zu derartigen Liebhabereien, wornach Marcus A alterirt, mag auch das μετὰ τρεῖς ἡμέρας der Auferstehungsweissagung gehören 8, 31. 9, 34 (?) 10, 34, was sonst nur Matthäus einmal 27, 63 schreibt, während A Mt. 16, 21 = Lc. 9, 22. Mt. 17, 23. 20, 19 = Lc. 18, 33 τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ hat, wie auch Lucas 24, 21. 46 sich angewöhnte zu schreiben. Ferner sagt Marcus z. B. 8, 15. 12, 38 βλέπετε ἀπό, wo Mt. 16, 6 und Lc. 20, 46 προσέχετε ἀπό haben. Doch ist diese Beobachtung noch nicht sicher genug, weil beidemal nur Ein Nebentext zur Seite geht, und Matthäus und Lucas das προσέχετε ἀπό, das bei Marcus nie vorkommt, überhaupt lieben. Aufallender ist dagegen schon das ἐπερωτᾷν, dessen fortwährender Gebrauch zu den hervorstechendsten Eigenthümlichkeiten von A gehört, vgl. 5, 9. 7, 5. 17. 8, 23. 27. 9, 11. 16. 21. 28. 32. 33. 10, 2. 10. 17. 11, 29. 12, 18. 28. 13, 3. 14, 60. 61. 15, 2. 4. 44. Oft haben es auch Matthäus und Lucas, gewöhnlich aber nur Einer von Beiden beibehalten, während es häufig durch εἰπεῖν, λέγειν mit directer Frage ersetzt wird. Um so fremdartiger begegnet uns Mr. 4, 10. 7, 26. 8, 5 das einfache ἐρωτᾷν. Aber während an der letzteren Stelle die Leseart noch zweifelhaft ist, hat an der ersteren die Parallele Lc. 8, 9 richtig ἐπερωτᾷν, woraus hervorgeht, dass Marcus zwei bis dreimal den längeren Ausdruck von A verkürzt. Aehnlich verhält es sich mit dem Ausdruck von A ἐπὶ τῷ ὀνόματι (womit ἐν ὀνόματι 9, 41. 11, 9 nicht zusammenzuwerfen). Derselbe steht Mr. 9, 37 (= Mt. 18, 5 = Lc. 9, 48). 39. 13, 6 (= Mt. 24, 5 = Lc. 21, 8). Nur Mr. 9, 38 heisst es vielleicht ἐν τῷ ὀνόματι, aber Lc. 9, 49 hat noch das ursprüngliche ἐπί. — Ferner ist Mr. 11, 12. 16, 8 ἐξέρχεσθαι mit ἀπό construirt. Da Matthäus viel häufiger, und Lucas ausser dem zweimaligen παρά (2, 1. 6, 19) immer mit ἀπό construiren, so liegt in dem beständigen ἐκ, das Marcus ausserhalb der beiden citirten Stellen gebraucht, eine, ihm und seinem Griffel eigenthümliche, Alteration von

A vor, wie er denn überhaupt die, bei den Andern häufige, Präposition *ἀπό* vermeidet. Auch ist Mr. 6, 14 *ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης* offenbar den römischen Lesern zu lieb gesetzt statt *Ἡρώδης ὁ τετράρχης*, was nicht blos durch Mt. 14, 1 = Lc. 9, 7 als ursprünglich erwiesen ist, sondern auch durch die Manier von A, Personennamen, denen eine Apposition beigefügt wird, ohne Artikel voranzustellen (vgl. S. 276. 351).

3) Ausdrücke und Wörter, die das zweite Evangelium allein oder vorzugsweise braucht, kommen nur zum Theil auf Rechnung des Marcus, da sie von den Andern, weil sie unverständlich schienen, wie z. B. das *ἀπέχει* 14, 41, ausgelassen wurden. Doch zeigte z. B. das *ἐνειλεῖν* Mr. 14, 46, wofür A Mt. 27, 59 = Lc. 23, 53 *ἐντυλίσσειν* bietet, dass auch Marcus eine eigenthümliche Copia verborum hat. Solche Wörter, die Marcus entweder im ganzen N. T. oder doch wenigstens unter den Synoptikern allein hat, sind: *ἀββᾶ* (Paulus) — *ἀγρεύειν* — *ἀκάνθινος* (Joh.) — *ἀλαλάζειν* (1. Cor.) — *ἄλαλος* — *ἀλεκτοροφωνία* — *ἀμφιβάλλειν* — *ἄμφοδος* — *ἀναθεματίζειν* — *ἄναλος* — *ἀναπηδᾷν* — *ἀναστενάζειν* — *ἀποβάλλειν* (Hebr.) — *ἀπόδημος* — *ἀποπλανᾷν* (1. Tim.) — *ἀποστεγάζειν* — *ἀσφαλῶς* (Act.) — *ἀτιμοῦν* — *αὐτόματος* (Act.) — *ἀφρίζειν* — *ἀφροσύνη* (2. Cor.) — *βαπτισμός* (Hebr.) — *βοανεργής* — *γναφεύς* — *δαμάζειν* (Jak.) — *διαγίνεσθαι* (Act.) — *διασπᾷν* (Act.) — *λέγειν ἐν τῇ διδαχῇ* — *δύσκολος* — *δωρεῖσθαι* (2. Petr.) — *εἰ* = אִם beim Schwur, sonst noch Hebr. — *εἷς καθ᾽ εἷς* (Mr. 14, 19 = Joh. 8, 9) — *ἐκθαμβεῖσθαι* — *ἐκπερισσῶς* — *ἔκφοβος* (Hebr.) — *ἐλαύνειν* intransitiv (Joh.) — *ἐλωΐ* — *ἑλληνίς* (Act.) — *ἐναγκαλίζεσθαι* — *ἐνειλεῖν* — *ἔννυχον* — *ἐνταφιασμός* (Joh.) — *ἐξάπινα* — *ἐξαυτῆς* (Act. Phil.) — *ἐξορύττειν* (Gal.) — *ἐξουδενεῖν* (2. Cor.) — *ἐξουδενοῦν* (Hapax legomenon) — *ἐπιβάλλειν* neutral — *ἐπιλύειν* (Act.) — *ἐπιῤῥάπτειν* — *ἐπισυντρέχειν* — *ἐσχάτως* — *εὔκαιρος* (Hebr.) — *εὐκαίρως* (2. Tim.) — *εὐσχήμων* (Act. 1. Cor.) — *ἐφφαθά* — *ἡδέως* (2. Cor.) — *ἤφιεν* (1, 34. 11, 6). — *θαμβεῖν* — *θαυμάζειν διά* (Joh. Apok.) — *θερμαίνεσθαι* (Joh. Jak.) — *θυγάτριον* — *θυρωρός* (Joh.) — *τὸ ἱκανὸν ποιεῖν* (Act.) — *κἀκεῖθεν* (Act.) — *κακολογεῖν* (Act.) — *κατάβα* — *καταβαρύνειν*? — *καταδιώκειν* — *κατακόπτειν* — *κατατιθέναι* (Act.) — *κατευλογεῖν*? — *κατοίκησις* — *κεντυρίων* — *κεφαλαιοῦν* — *κοῦμι* — *κράββατος* (Joh. Act.) — *ἀπ᾽ ἀρχῆς κτίσεως* (2. Petr.) — *κυλίεσθαι* — *κύπτειν* (1, 7 = Joh. 8, 6. 8) — *κωμόπολις* — *λευκαίνειν* (9, 3. Sonst nur Apok.) — *μᾶλλον* vor Comparativ (Paulus) — *μεθόρια*? — *μελετᾷν* (1. Tim.) — *μηκύνειν* — *μισθωτός* (Joh.) — *μογιλάλος* — *μυρίζειν* — *νάρδος* (Joh.) — *νουνεχῶς* — *ξέστης* — *ἐξηραμμένος* — *ὁδοποιεῖν* — *ὁλοκαύτωμα* (Hebr.) — *ὄμμα* (Mt. ?) — *ὅσπερ* — *ὅστις* fragend 9, 11? — *οὐά* — *ὄψιος* als Adjectiv — *παιδιόθεν* — *πάμπολυς*? — *πανταχόθεν* — *παραβάλλειν* (Act.) — *παραδιδόναι* neutral 4, 9 — *παρόμοιος* — *περιτρέχειν* — *πιστικός*

(Joh.) — πλοιάριον (Joh.) — πρασιά — προαύλιον — προλαμβάνειν (Paulus) — προμεριμνᾶν — προσάββατον? — προσεγγίζειν? — προσκαρτερεῖν (Act. Paulus) — προσκεφάλαιον — προσορμίζεσθαι — προσπορεύεσθαι — προστρέχειν (Act.) — πρύμνα (Act.) — πτύειν (Joh.) πυγμῇ — ῥαββουνί (Joh.) — ῥάπισμα (Joh.) — σκάνδαλον (Act.) — σκώληξ — σμυρνίζειν — σπᾶσθαι (Act.) — σπεκουλάτωρ — στασιαστής — στιβάς — στίλβειν — συγκαθῆσθαι (Act.) — συλλυπεῖσθαι — συμβούλιον ποιεῖν — συμπόσιον — συναναβαίνειν (Act.) — συνθλίβειν — συροφοινίκισσα — σύσσημον — ταλιθά — ταραχή — τηλαυγῶς — τρίζειν — ὑπερηφανία — ὑπερπερισσῶς — ὑπολήνιον — ὑστέρησις (Phil.) — χαλκίον — ὥρα im Sinne der Tagesstunde (Joh.) — ὠτάριον (Joh.). —

XV. Gegen die Griesbach'sche Hypothese. Marcus hat von Dem, was bei den Nebenschriftstellern Resultat individueller Textbearbeitung ist und mit ihrer eigenthümlichen Anordnung von A im Zusammenhang steht, nichts; die Lieblingsausdrücke, die eigenthümlichen Phrasen und Constructionen der Seitenreferenten sind ihr Privateigenthum geblieben.

1) In der Regel hat Marcus allerdings einen Text, der sich bald an Matthäus, bald an Lucas anzuschliessen scheint und öfters in demselben Verse Bestandtheile beider Texte besitzt, wie z. B. der Abschnitt Mr. 2, 13—22 sich bis 19 mehr dem Matthäus, von 20 an mehr dem Lucas nähert, während 18 und 21 eine Mischung darstellen. Aber ein solches Verhältniss des Marcus zu den beiden andern Texten widerstreitet unseren Resultaten nicht nur nicht, sondern es wird, diese letztere vorausgesetzt, geradezu postulirt werden müssen.[1] In der That stimmt Marcus in der Regel mit Beiden überein, wo diese unter einander harmoniren, mit Einem blos, wo der Andere abweicht. Dadurch entsteht allerdings der Schein, als habe Marcus denjenigen Seitenreferenten, der die Uebereinstimmung nicht gebrochen hat, copirt; was der eine Referent aus dem Text wegliess, scheint dann Marcus aus dem andern entlehnt zu haben, oder, was jener hinzusetzt, mit dem andern wegzulassen. Wie aber schon S. 117 ff. gezeigt wurde, dass diese Voraussetzung, auf das Detail angewandt, zu Undenkbarkeiten führt, so werden wir jetzt dagegen nicht blos einwenden dürfen, dass die Sachlage selbst sich nach dem von uns angelegten Maassstabe mindestens ebensogut erklärt, wie nach dem Griesbach'schen: sondern wir werden auch namentlich fragen müssen, warum denn bei Marcus nichts, gar nichts von allem demjenigen Material sich findet, was wir als zu der eigenthümlichen Darstellungsweise des Matthäus oder des Lucas gehörig erwiesen. Hätte

1) Wilke: Urevangelist, S. 429 ff.

Marcus sich in der Weise, wie die Griesbach'sche Hypothese will, an dem Eigenthum des Matthäus und Lucas vergriffen, so würde er doch sicherlich das eine- oder das anderemal auch nachweisbare Contrebande darbieten. Aber das gerade Gegentheil findet statt; nichts von allen jenen eigenthümlichen Vorkommnissen im Matthäus, als da sind Fragen, Satzausfüllungen, Vordersätze; keine *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, noch *ἐῤῥέθην*, *ὥσπερ*, *ἀδελφός* vom Mitmenschen, *καλεῖν* für Nennen (blos im Citat 11, 17), *ἡγεμών*, *ἕως οὗ* und *ὅτου*, *ἐπάνω*, *κελεύειν*, *ὕστερον*, *ἄρτι*, *φρόνιμος*, *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ* u. s. f. Ebensowenig aber vermeidet er die Wiederholungen und Tautologien, wo Lucas sie vermeidet, oder bedient er sich mit Lucas der Participialconstruction, um die Rede compendiarischer zu machen u. s. f. Weit gefehlt, dass Marcus von den Andern je entlehnte, was ihnen gehörte, bricht er vielmehr, sobald so etwas zum Vorschein kommt, die Uebereinstimmung mit ihnen ab, und zwar selbst mit Beiden zugleich, wo nämlich Beide zugleich ihre eigenthümliche Diction einfliessen lassen. So z. B. Mc. 2, 7 vermeidet er sowohl die specifisch matthäische Formel *οὗτος βλασφημεῖ* Mt. 9, 3 (S. 300), als die lucanische Fragebildung mit *τίς ἐστιν οὗτος ὅς* Lc. 5, 21 (S. 327). Dafür hat er die Doppelfrage, die zu seinem eigensten Styl gehört (S. 282 f.) und von Matthäus umgangen wurde. Wen sollte er denn hier also abgeschrieben haben? — Das Wort *διαλογισμός* findet sich Mt. 15, 19 = Mr. 7, 21, sonst noch Lc. 2, 35. 5, 22. 6, 8. 9, 46. 47. 24, 38. Ist Marcus Epitomator, so muss er den eigenthümlichen Grundsatz befolgt haben, dieses Wort abzuschreiben, wo es ihm bei Matthäus, es auszulassen, wo es ihm in den viel zahlreicheren Stellen bei Lucas begegnete. Ebenso that er dann auch mit *καθ' ἡμέραν*, vgl. Mr. 14, 49 = Mt. 26, 55 = Lc. 22, 53; ausserdem aber noch Lc. 9, 13. 11, 3. 16, 19. 19, 47. — Wir sollten denken, solche Beispiele müssten doch hinreichen, um endlich eine Hypothese zu antiquiren, die freilich leicht sagen hat, dieses Wort habe Marcus aus Matthäus, jenes aus Lucas abgeschrieben, dabei aber von aller schriftstellerischen Methode, die in den Synoptikern zu finden ist, Umgang nehmen muss. Mit Recht hat daher schon Wilke die Frage aufgeworfen: »Wie aber, wenn das angeblich Weggelassene mit Schriftstellermethode oder Dictionsart im Zusammenhang steht, die, wo sie sich äussert, überall nur ein Besonderes für sich bleibt? Sollten wir denn dadurch nicht eher aufmerksam gemacht werden, dass es sich wohl mit Dem, was man für Compilation erklärt, anders verhalten möge, und dass das methodisch Besondere, das hinter dem Gemeintext immer zurückbleibt, diesem wohl auch erst später nachgefolgt sein könne?«[1]

1) Urevangelist, S. 433.

2) Aber auch von denjenigen sprachlichen Eigenthümlichkeiten, die in Matthäus und Lucas aus *Λ* übergegangen sind, hat Marcus nichts, und das ist, wenn er Excerptor war, noch viel wunderbarer, da diese Ausdrücke sich in beiden Nebentexten hören lassen, daher mit verdoppelter Kraft auf das Gedächtniss des Epitomators hätten einwirken müssen.

Beispielshalber sei an *οὐχί* erinnert, das sich 10 mal bei Matthäus, 15 mal bei Lucas findet, bei letzterem 5 mal in der Formel *οὐχὶ — ἀλλά.* Das Wort kam in *Λ* vor. Aber auch Matthäus (13, 55. 56) und Lucas (1, 60. 17, 17. 24, 26. 32) haben es sich angeeignet. Warum findet es sich bei Marcus gar nicht? Oder woher hat er die Consequenz geschöpft, mit der Wörter, wie *ὀφείλειν*, *ὀφειλέτης*, *ὀφειλή*, *ὀφείλημα*, die sich bei Matthäus und Lucas finden, bei Marcus wegfallen? Ebenso verhält es sich mit *παῖς* und allen den S. 343 f. aufgezählten Ausdrücken.

XVI. Einfluss von A auf Matthäus und Lucas. Nichts ist bei der zur Gewohnheit werdenden Abhängigkeit von der ersten Quelle natürlicher, als dass der Sprachgebrauch von A auf Matthäus und Lucas auch da, wo beide selbstständig schrieben, bis zu einem gewissen Grad bestimmend einwirken musste. Diese, übrigens auch genau nachweisbare, Thatsache ist es, welche Anlass zu der Illusion gegeben hat, als ob der Epitomator Marcus hier und da aus Matthäus und Lucas Worte, die er sonst nicht kennt, aufgenommen oder wenigstens stehen gelassen habe.

1) Zeller hat auf rein philologischem Wege nachzuweisen gesucht, dass Marcus in seiner Diction sowohl von Matthäus,[1] als von Lucas,[2] und dass wiederum der Letztere von Matthäus abhängig sei.[3] Näher besehen erweisen seine Beispiele blos das Eindringen des Sprachgebrauchs von A in die Schreibart des Matthäus und Lucas. Wir beginnen mit einer Reihe von Beispielen, die unsere Erklärungsart zum mindesten ebenso gut vertragen, wie die Zeller'sche.

Δοξάζειν τὸν θεόν steht wenigstens einmal in A Mr. 2, 12 = Mt. 9, 8 = Lc. 5, 26; ausserdem noch 3 mal im Matthäus, 8 mal im Lucas, wie es denn auch sonst im N. T. häufig ist. — Das *διὰ τοῦτο* mit Beziehung auf einen, das eben Vorzubringende rechtfertigenden Umstand, gehört A an Mr. 6, 14 = Mt. 14, 2. Mr. 11, 24. 12, 24. Mt. 12, 27 = Lc. 11, 19 und wurde sowohl von Lucas (vgl. 11, 19. 49. 12, 22. 14, 20), als auch besonders von Matthäus (6, 25. 12, 31. 13, 13. 52. 18, 23. 21, 43. 23, 13. 24. 24, 44) angeeignet. — Der Gebrauch des Wortes *παρακαλεῖν* für Bitten, Auffordern ist Eigenthümlichkeit von

1) Theologische Jahrbücher, 1847, S. 528 ff. — 2) A. a. O. S. 532 f. — 3) A. a. O. S. 533 ff. Apostelgeschichte, S. 444 f.

A Mr. 1, 40. 5, 10. 12 (= Mt. 8, 31 = Lc. 8, 31. 32). 17. 18 (= Mt. 8, 34). 23 (= Lc. 8, 41). 6, 56 (= Mt. 14, 36). 7, 32. 8, 22. Mt. 8, 5 = Lc. 7, 4. Matthäus hat an dreien dieser Stellen das Wort umgangen 8, 1. 9, 18. 15, 30; Lucas dagegen gebraucht dafür ἐρωτᾷν 8, 37 und sein Lieblingswort δεῖσθαι 5, 12. 8, 38. Dennoch haben Beide das παρακαλεῖν etlichemal auch selbstständig im Sinne von A gebraucht Mt. 18, 29. 32. 26, 53. Lc. (3, 18). 15, 28. — Blos die Synoptiker unter den neutestamentlichen Schriftstellern haben das Wort ἐμπαίζειν, und zwar Mr. 10, 34 = Mt. 20, 19 = Lc. 18, 32. Mr. 15, 20 = Mt. 27, 29. 31 = Lc. 23, 36. Mr. 15, 31 = Mt. 27, 41. Ausserdem aber steht es noch Mt. 2, 16 und Lc. 14, 29. 22, 63. 23, 11. — Ferner gebraucht A 10 mal οὕτω und οὕτως so, dass es vor dem Verbum steht (nur Mr. 4, 40 ist Ausnahme). Ganz in demselben Verhältniss gestaltet sich der Sprachgebrauch des Matthäus 1, 18. 2, 5. 3, 15. 5, 12. 16. (47). 6, 9. 30 (Lc. 12, 28). 7, 12. 17. 11, 26 (= Lc. 10, 21). 12, 40 (= Lc. 11, 30). 45. 13, 40. 49. 17, 12. 18, 14. 35. 19, 10. 20, 10. 26. 23, 28. 24, 27. 33. 37. 39. 26, 40. 54. Ausnahmen sind Mt. 5, 19. 9, 33. 19, 8. 12. 24, 46. Bei Lucas ist kein so bestimmter Usus nachzuweisen (15 mal vor, 7 mal nach). — Bei Marcus findet sich nicht blos dreimal,[1] sondern 1, 24. 2, 17. 5, 14. 10, 45. 15, 36 die Construction von ἔρχεσθαι und ἐλθεῖν mit Infinitiven des Aoristes. Diese Construction ist bei Matthäus und Lucas sehr gewöhnlich geworden. — Auch das ἐκεῖθεν als locale und das ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις als temporale Uebergangspartikel gehören ursprünglich A an, finden sich jedoch bei Matthäus ungefähr gerade doppelt so oft und vermehrt mit den Formeln ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ (S. 297) und ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης, ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας. Lucas hat ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ und ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις beibehalten. Dazu die Formel ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν eingeführt (S. 331). — Προάγειν hat Marcus 5 mal, Lucas blos einmal (18, 39 aus A), hingegen Matthäus 6 mal, aber keineswegs mit der von Gersdorf vermutheten Eigenthümlichkeit.[1] — Κρατεῖν ist Lieblingswort von A (15 mal), aber auch Matthäus hat es 7 mal in Parallelstellen, 5 mal selbstständig, bei Lucas kommt es in demselben Doppelgebrauche, je einmal, vor.

Die Construction von προσκυνεῖν mit Dativ wird als Eigenthümlichkeit von Matthäus angeführt; aber beidemale, wo das Wort auch bei Marcus steht 5, 6. 15, 19, hat es dort ebenfalls den Dativ. Nur Lucas weicht von diesem Gebrauch constant ab, Matthäus hat wenigstens einmal 4, 10 den Accusativ. Also ist blos der häufigere Gebrauch des, aus A aufgenommenen, Verbums Eigenthümlichkeit des Matthäus. Denn A hatte öfters πίπτειν παρὰ τοὺς πόδας, wo Matthäus προσκυ-

1) Gegen Gersdorf, S. 98. — 2) S. 115.

νεῖν setzt, vgl. z. B. Mr. 5, 22 = Lc. 8, 41 gegen Mt. 9, 18, ferner Mr. 7, 25 gegen Mt. 15, 25. — Die Construction von ἐν μέσῳ mit dem Genitiv steht A Mr. 6, 47 = Mt. 14, 24. Mr. 7, 31. 9, 36 = Mt. 18, 2, wird aber auch bei Mt. 10, 16. 13, 25. 49. 18, 20. 25, 6 und öfters noch bei Lc. 2, 46. 4, 30. 8, 7. 10, 3. 21, 21. 22, 27. 55. 24, 36 angetroffen. — Das Wort ἱκανός Mr. 1, 7 = Lc. 3, 16 = Mt. 3, 11. Mr. 10, 46. 15, 15. Mt. 8, 8 = Lc. 7, 6 hat sich Mt. 28, 12, mehr noch aber Lucas angeeignet, der es noch 8 mal und öfters noch in Act. hat. — Die Formel ἐκτείνειν τὴν χεῖρα Mr. 1, 41 = Mt. 8, 3 = Lc. 5, 13. Mr. 3, 5 = Mt. 12, 13 = Lc. 6, 10 wurde angeeignet sowohl von Matthäus (12, 49. 14, 31. 26, 51), als auch von Lc. 22, 53. Act. 2 mal. Sonst im ganzen N. T. nur Joh. 21, 18. Der Fall ist also significant.

2) Was aber unsere Anschauung des Verhältnisses auf eine höhere Stufe der Gewissheit erhebt, ist der Umstand, dass — wie schon Wilke nachwies [1] — der Styl des Marcus da, wo er allein schreibt, ganz mit demjenigen, der sich in den gemeinschaftlichen Stücken als der Urtypus geltend macht, zusammenfällt. Umgekehrt ausgedrückt. es sind die Eigenthümlichkeiten von A, von denen auch Matthäus und Lucas, trotzdem, dass Jedem ein eigenthümliches Sprachgebiet zu Gebote steht, sich nie völlig losmachen können. So führt A wo möglich Verba ipsissima an (S. 286); die Seitenreferenten lieben mehr die Oratio indirecta. Aber vgl. Mr. 1, 24. 27 = Lc. 4, 34. 36. Mr. 1, 44 = Mt. 8, 4. Lc. 5, 14 (der sehr bezeichnend aus der intentirten indirecta in die directa des Textes zurückfällt). Mr. 4, 35 = Lc. 8, 22. Mr. 5, 12 = Mt. 8, 31. Mr. 5, 23 = Mt. 9, 18. Mr. 5, 41 = Lc. 8, 54. Ja es begegnet beiden Evangelisten sogar, dass sie je einmal die directa aus der indirecta bilden, so Mr. 6, 39 = Mt. 14, 19 vgl. mit Lc. 9, 14 und Mr. 9, 34 = Lc. 9, 46 vgl. mit Mt. 18, 1. Ferner liebt A Unterscheidungen und Gegensätze, vgl. 2, 27. 3, 26. 29. 5, 26. 6, 5. 9. 9, 37. 10, 27. Aber an anderen Stellen folgen ihm hierin auch Matthäus und Lucas. So Mr. 1, 22 οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς = Mt. 7, 29. Mr. 3, 29 οὐχ — ἀλλά = Mt. 12, 31. Mr. 4, 17 = Mt. 13, 21. Mr. 4, 34 = Mt. 13, 34.

Ferner sehen wir oben (S. 280 f.), dass A in der sich fortsetzenden Rede bei näheren Bestimmungen gern die kurz vorher gebrauchten Worte wiederholt. Allein im Anschlusse an A thut ebenso Mt. 9, 17 ὁ οἶνος — οἱ ἀσκοί, Mt. 9, 20. 21 das doppelte ἅπτεσθαι, Mt. 12, 29 das doppelte ἰσχυρός, Mt. 12, 49. 50 das doppelte μήτηρ καὶ ἀδελφοί, Mt. 13, 7 das doppelte αἱ ἄκανθαι, Mt. 13, 22 das doppelte τὸν λόγον, Mt. 13, 34 das doppelte λαλεῖν, Mt. 24, 22 das doppelte κολοβοῦν, Mt. 26, 24 das doppelte ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου und ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος.

1) Urevangelist, S. 457 ff.

Ebenso kommt aber auch Lc. 4, 38 zu seinem doppelten Σίμωνος, und beide Nebenreferenten sind von dieser Eigenthümlichkeit von A abhängig in den Parallestellen zu Mr. 8, 35 (das doppelte ψυχήν) 11, 28 (das doppelte ἐξουσία). 12, 7 (κληρονόμος und κληρονομία). — A liebt es, um eine Handlung als unnöthig zu bezeichnen, Fragen zu bilden, welchen assertorische Sätze beigefügt werden, aus denen die Unschicklichkeit jener Handlung sich ergibt. Oefter weichen die Nebenreferenten von dieser Manier ab, wie Mr. 8, 12 τί ζητεῖ, woraus Mt. 16, 4 ἐπιζητεῖ macht, oder wie Mr. 5, 35 τί σκύλλεις, woraus Lc. 8, 49 μὴ σκύλλε, Mr. 5, 39 τί κλαίετε, woraus Lc. 8, 52 μὴ κλαίετε macht. Aber in andern Fällen schreiben Matthäus und Lucas die Fragen einfach herüber, wie Mr. 2, 8 = Lc. 5, 22 τί διαλογίζεσθε; 4, 40 = Mt. 8, 26 τί δειλοί ἐστε; 8, 17 = Mt. 16, 8 τί διαλογίζεσθε; 14, 6 = Mt. 26, 10 τί αὐτῇ κόπους παρέχετε; — A liebt das εἶναι mit dem Participium. Aber so geht das ἦν διδάσκων Mr. 1, 22 auch auf Mt. 7, 29, und das ἦν κηρύσσων Mr. 1, 39 auch auf Lc. 4, 44 über. Vgl. auch Mr. 10, 22 = Mt. 19, 22 — Schliesslich ist noch anzuführen die Liebhaberei von A für Inversionen, wie z. B. ὅς — αὐτός: 8, 38 ὅς γὰρ ἐὰν ἐπαισχυνθῇ μέ, ἐπαισχυνθήσεται αὐτὸν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Während Lucas an der Parallelstelle 9, 26 für αὐτόν schreibt τοῦτον, hat er doch anderswo derartige Inversionen genauer abgeschrieben, wie Lc. 8, 18 = Mr. 4, 25. Lc. 9, 4 = Mr. 6, 10. Aber auch Matthäus thut ebenso 26, 48 = Mr. 14, 44. Mt. 12, 50 = Mr. 3, 35.

3) Fassen wir nun insonderheit den Matthäus in's Auge, so hat schon Weiss mit Recht auf einige Anzeichen sprachlicher Abhängigkeit bezüglich solcher Ausdrücke aufmerksam gemacht, die bei Matthäus seltener vorkommen, als bei Marcus.[1] Uebersehen ist von ihm das ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον Mr. 5, 41. 15, 22. 34, welches Matthäus zwar in den Parallelstellen vermeidet, während es ihm 1, 23 in die Feder fliesst. So gebraucht Marcus das Wort ἄῤῥωστος zweimal 6, 5. 13. (16, 18), Matthäus nur einmal 14, 14. So steht παράδοσις in der Stelle Mr. 7, 3—13 fünfmal, in der Parallele des Mt. 15, 2—6 dreimal; sonst nicht in den Evangelien. Das Wort πρωΐ hat Lucas nicht, Marcus 5 mal (und 16, 9), Matthäus nur 2 mal; τοιοῦτος bei Marcus 7 mal, bei Matthäus 3 mal; κλίνη bei Marcus 3 mal, bei Matthäus 2 mal. — So ist das Lieblingswort von A εὐθέως an Stellen, wie Mt. 3, 16. 4, 20. 22. 8, 3. 14, 22. 27. 20, 34. 21, 2. 3. 26, 49 ganz in der Art der Quelle gebraucht; so schreibt Matthäus das 26 mal bei Marcus stehende ἤρξατο ab 12, 1. 16, 21. 22. 26, 22. 37. 74. Das πολλά setzt er 13, 3. 16, 21 ebenfalls; auch ἀπὸ μακρόθεν 26, 58. 27, 55. So nimmt er von A herüber die Participien ἀναστάς (6 mal in A, bei Mt. 9, 9. 26, 62),

1) S. 57—59.

ἀναβλέψας (3 mal in A, bei Mt. 14, 19), ἐμβλέψας (3 mal in A, bei Mt. 19, 26). Matthäus nimmt herüber aus A Latinismen, wie φραγελλοῦν 27, 26 = Mr. 15, 15, πραιτώριον Mt. 27, 27 = Mr. 15, 16 und Diminutiva, wie κοράσιον, das 9, 24. 25. 14, 11 in parallelen Abschnitten steht; ebenfalls nur in Parallelen hat er ἐκπλήττεσθαι (A 5 mal, Matthäus 4 mal), ἐπιτιμᾶν (A 9 mal, Matthäus 6 mal), θεωρεῖν (A 7 mal, Matthäus 2 mal), διαφλογίζεσθαι (A 7 mal, Matthäus 3 mal), ξηραίνειν (A 7 mal, Matthäus 3 mal) und wenigstens zweimal 10, 1 = Mr. 6, 7 und Mt. 12, 43 = Lc. 11, 24 die Bezeichnung der Dämonen als πνεύματα ἀκάθαρτα.[1] Dazu kommen Ausdrücke, die bei Marcus häufiger, bei Matthäus fast nur in den Parallelen stehen, wie ἐπερωτᾶν (A 26 mal, Matthäus 8 mal), κηρύσσειν (Marcus 12 mal, Matthäus 9 mal), εὐαγγέλιον (Marcus 8 mal, Matthäus 4 mal), καθεύδειν (Marcus 8 mal, Matthäus 7 mal), διδαχή (Marcus 5 mal, Matthäus 3 mal), δυνατός (Marcus 5 mal, Matthäus 3 mal), δέρειν (Mt. 21, 35 = Mr. 12, 3. 5, aber noch Mr. 13, 9), διωγμός (Mt. 13, 21 = Mr. 4, 17, aber noch Mr. 10, 30), κοπάζειν (Mt. 14, 32 = Mr. 6, 51, aber noch Mr. 4, 39), μέλει σοι (Mt. 22, 16 = Mr. 12, 14, aber noch Mr. 4, 38), περισσῶς (Mt. 27, 33 = Mr. 15, 14, aber noch Mr. 10, 26), σινδών (Mt. 27, 59 = Mr. 15, 46, aber noch Mr. 14, 51. 52), στάχυς (Mt. 12, 1 = Mr. 2, 23, aber noch Mr. 4, 28), στρώννυμι (Mt. 21, 8 = Mr. 11, 8, aber noch Mr. 14, 15), τολμᾶν (Mt. 22, 46 = Mr. 12, 34, aber noch Mr. 15, 43).

4) Wohl zu unterscheiden von solchen Fällen, wo Matthäus einfach nachschreibt, sind die andern, wo Sprachformen und Wendungen, die in A Marcus nur gelegentlich vorkommen, bei Matthäus nicht blos meist in den Parallelstellen schon wieder vorkommen, sondern zur Eigenthümlichkeit sich steigern. Eben diese Fälle beweisen, wie er seinen Styl an dem von A bildete. Also ἰδού steht 12 mal bei Marcus, 59 mal bei Matthäus, ἕως 14 mal bei Marcus, bei Matthäus viel häufiger, τότε 6 mal bei Marcus, 91 mal bei Matthäus, προσέρχεσθαι im Participium, bei Marcus 6 mal, bei Matthäus 29 mal; dahin gehören dann ferner die bei Marcus nur ein- oder zweimal stehenden Ausdrücke ἀποδημεῖν (3 mal), ἐλεεῖν (7 mal), ὄχλοι (33 mal), πονηρός (24 mal), ὅπως (18 mal), ἔμπροσθεν (17 mal), ἀποδιδόναι (17 mal), ὑποκριτής (15 mal), προσκυνεῖν (13 mal), οὐαί (13 mal), οὕτως ἐστί, ἔσται (12 mal), θησαυρός und θησαυρίζειν (11 mal), ὁ πατὴρ ἐν τοῖς οὐρανοῖς oder οὐράνιος (10 mal), ἀναχωρεῖν (10 mal), πρόβατα (10 mal), ἀσθενής (4 mal), δαιμονιζόμενος (7 mal), μέλλειν (9 mal), δῶρον (8 mal), ναί (8 mal), προφήτης (36 mal), ὁμοιοῦν (8 mal), σήμερον (8 mal), γέεννα (7 mal), θέλημα (7 mal), πλεῖον (7 mal), μόνον (7 mal), ἐργάζεσθαι (4 mal).

1) Versehen von Weiss, S. 58.

Zeller, der dieser Richtung der Sprachverwandtschaft besonders fleissig nachgegangen ist, stellt 70 Wörter zusammen, in deren Gebrauch nach ihm Marcus von Matthäus abhängig sein soll.[1] Wir müssen zwar gestehen, dass wir auf einen, mit diesen Mitteln geführten, Nachweis der Abhängigkeit des Marcus unverhältnissmässig grösseren Werth legen, als auf die leicht zu erwerbende Virtuosität der tendenzkritischen Experimente. Nichts destoweniger können uns 70 Wörter, die Matthäus öfters gebraucht als Marcus, an unserem, auch philologisch schon so sicher gestellten, Resultat nicht irre machen; abgesehen davon, dass ihnen S. 349 f. eine Reihe anderer Vocabeln gegenübergestellt wurde, in deren Gebrauch Marcus die Vorhand hat, lässt es sich bei einer Schrift, die um so viel länger ist, als Marcus, nicht anders erwarten, als dass gewisse Wörter, die durch A gangbar geworden und bei einem evangelischen Bericht nicht leicht zu umgehen waren, auch im entsprechenden Maasse öfters vorkommen werden.

Indessen fügen wir den Zeller'schen Beobachtungen hier noch einige significante Fälle bei, durch welche das enorme Uebergewicht von Wahrscheinlichkeit, welches für unser Resultat spricht, nicht beeinträchtigt werden wird. Es ist Eigenthümlichkeit von A, Personennamen, wenn eine nähere Bestimmung als Apposition folgt, in der Regel ohne Artikel zu geben, womit vielmehr die Apposition versehen erscheint. So z. B. Ἰωάννης ὁ βαπτίζων oder βαπτιστής Mr. 1, 4 = Mt. 3, 1 = Lc. 3, 2. Mr. 6, 14. 24 = Mt. 14, 2. 8. Aehnliche Verbindungen in A vgl. Mr. 4, 19 = Mt. 4, 21. Mr. 3, 16—19 = Mt. 10, 2—4 = Lc. 6, 14—16. Mr. 6, 17 = Mt. 14, 3 = Lc. 3, 19. Mr. 14, 3 = Mt. 26, 6. Mr. 15, 40. 47 = Mt. 27, 56. 61. Mr. 16, 1 = Mt. 28, 1. Mit Ausnahme von Mt. 1, 6. 16. 18. 12, 24. 16, 16. 23, 35 hat sich der erste Evangelist diese Redeweise völlig angeeignet. Man vgl. ausser den S. 293 angeführten Beispielen mit ὁ λεγόμενος noch 1, 19. 20. 2, 1. 11. 17. 22. 3, 3 (wo Mr. 1, 2 den Artikel doppelt hat). 11, 11. 12. 12, 39. 17, 1. 13. 21, 11. 23, 25. 24, 15. 26, 69. 71. 27, 2. 37. — Ebenso verhält es sich mit παραλαμβάνειν, was zum Sprachgebrauch von A gehört Mr. 4, 36. 5, 40. 7, 4. 9, 2 = Mt. 17, 1 = Lc. 9, 28. Mr. 10, 32 = Mt. 20, 17 = Lc. 18, 31. Mr. 14, 33 = Mt. 26, 37. Ausserdem aber hat es Lucas blos noch 9, 10, dagegen ist es besonders Lieblingswort bei Matthäus geworden, der ihm übrigens auch in *Λ* öfters begegnet war, vgl. Mt. 1, 20. 24. 2, 13. 14. 20. 21. 4, 5. 8. 12, 45 = Lc. 11, 26. Mt. 18, 16. 24, 40. 41 = Lc. 17, 34—36. Mt. 27, 27. — Auf die Anrede γεννήματα ἐχιδνῶν war Matthäus in A Lc. 3, 7 = Mt 3, 7 gestossen und bringt sie dann noch zweimal 12, 34. 23, 33. —

1) Theologische Jahrbücher, 1843, S. 528 ff.

Credner führt als Eigenthümlichkeit des Matthäus an, dass bei ihm δύο stets dem Hauptworte voran und mit demselben im gleichen Casus stehe.[1] Das hat seine Richtigkeit, aber diese Manier ist noch vor Matthäus Eigenthum von A gewesen. Denn dass dort neben neun correcten Beispielen zweimal auch steht δύο τῶν μαθητῶν Mr. 11, 1. 14, 13, hat seinen guten Grund in der Vorstellung der Auswahl, die Jesus unter den Zwölfen veranstaltet. An der ersteren der beiden Stellen hat Lc. 19, 29, wie Marcus, während Mt. 21, 1 daraus δύο μαθητάς macht, was allerdings zeigt, wie bei ihm die Regel noch stärker durchgeführt ist, als in der Quelle. Denn einmal wenigstens 12, 42 setzt Marcus das δύο dem Substantiv nach, was Lucas öfters thut. — Matthäus beginnt sehr oft mit einer Participialconstruction, um, meist ohne Hinzufügung eines Zwischensatzes (doch vgl. Ausnahmen 1, 18. 2, 1), im bestimmten Tempus fortzufahren, wie er Dies z. B. in dem einen Verse 2, 11 dreimal thut. Darin will nun Gersdorf eine Eigenthümlichkeit des Matthäus erkennen,[2] in der That aber liefern Stellen, wie Mr. 1, 7. 41. 43. 2, 4. 3, 5. 5, 33, 7, 33. 34. 8, 12. 23. 24. 9, 15. 36. 10, 16. 17. 21—23 den Beweis, dass Matthäus auch diese Manier von A angenommen hat. Allerdings folgt dann bei Matthäus häufig das Subject erst auf das, zu ihm gehörende und vorangestellte, Participium. Doch ist auch diese Wortstellung dem Matthäus nicht ausschliesslich eigen,[3] sondern nur vergleichungsweise, wie z. B. das zweite Capitel fast nur derartige Constructionen bietet. Vgl. aber auch Mr. 10, 23 καὶ περιβλεψάμενος ὁ Ἰησοῦς λέγει. Endlich liebt Matthäus auch ganz bestimmte Participien, die er meist voranstellt, wie z. B. ἐγερθείς, das er 9 mal, Lucas nur 2 mal, und Marcus höchstens einmal 4, 39 hat, wo aber die Variante διεγερθείς bezeugter ist. So verhält es sich auch mit den Participien ἀκούσας, ἰδών, ἐλθών, ἐξελθών, πεσών, παράγων, ἀποστείλας, ἀποκριθείς, ἐπιγνούς, ἀφείς u. a., die zwar auch bei den Anderen, bei Matthäus aber besonders häufig, und gewöhnlich dem Subject vorangestellt, vorkommen. Ebenso steht es auch mit dem — übrigens gut griechischen — Gebrauch eines doppelten Dativs in diesen Participialconstructionen, was zwar auch in A vorkommt Mr. 5, 2 = Mt. 8, 28 = Lc. 8, 27, sonst aber doch hauptsächlich bei Matthäus an der Stelle eines Genitivus absolutus 8, 1. 5. 23. 9, 27. 21, 23. — Eine ganz besondere Erwägung verdienen aber noch die beiden Participien προσελθών und πορευθείς. Das Erstere kommt bei Marcus 6 mal vor, dem Subject, wofern es überhaupt genannt ist, stets vorangestellt. Bei Lucas steht es 8 mal, bei Matthäus aber 44 mal, meist mit nachfolgendem Subject.

1) Einleitung, S. 66 f. — 2) Gersdorf, S. 90 f. — 3) Gegen Gersdorf, S. 146.

Wir haben also hier ein Beispiel, wie anknüpfend an den Sprachgebrauch von A, Matthäus den seinigen bildete, wie er einzelne Eigenthümlichkeiten von A erst recht zu Eigenthümlichkeiten weitertrieb.

5) Was schliesslich den Lucas anlangt, so gebraucht er z. B. ἀποδοκιμάζειν noch einmal öfter, als A, ἀργύριον dreimal über A hinaus, ἀρχισυνάγωγος 1 mal, ἀσπασμός 4 mal, βαστάζειν 4 mal, βάτος 1 mal, βίος 4 mal, εἰρήνη 1 mal, θύειν noch 3 mal; er eignet sich zu öfterem Gebrauche an Wörter wie δέχεσθαι, προσδέχεσθαι, διέρχεσθαι, während eine Menge anderer Beispiele — Zeller hat 24 gesammelt[1] — nur ganz geläufige Phrasen und Worte betreffen, von denen nichts natürlicher ist, als dass sie in einer längeren Schrift, wie Lucas ist, auch öfters vorkommen, als in der kürzeren des Marcus. Wir fügen auch hier noch weitere Beispiele bei. So steht συζητεῖν Mr. 1, 27. 8, 11. 9, 10. 14. 16. 12, 28. Lucas hat das Wort 22, 23 herübergenommen und 24, 15. Act. selbstständig gebraucht. — Der υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου kommt bei Matthäus nicht vor; Lucas aber eignet ihn sich aus A Mr. 5, 7 = Lc. 8, 28 an, vgl. 1, 32. 6, 35. So auch δύναμις ὑψίστου 1, 35, προφήτης ὑψίστου 1, 76. — Das ὅτι recitativum geht Mr. 5, 35 = Lc. 8, 40. Mr. 13, 6 = Lc. 21, 8 auf Lucas über, der es auch selbstständig braucht. — Stereotype Formeln, wie φωνὴ μεγάλη A Mr. 1, 26 = Lc. 4, 33. Mr. 5, 7 = Lc. 8, 28. Mr. 15, 34 = Mt. 27, 46 = Lc. 23, 46. Mr. 15, 37 = Mt. 27, 50. vgl. Mt. 24, 31 eignet sich Lucas an 1, 42. 17, 15. 19, 37. 23, 23. Aehnlich φόβος μέγας A Mr. 4, 41. Mt. 28, 8, vgl. Lc. 2, 9. 8, 37, oder die Formel ἐπ᾽ ἀληθείας 4, 25. 22, 59 aus A Mr. 12, 14 = Mt. 22, 16 = Lc. 20, 21. Mr. 12, 32.

Zeller selbst, der an eine Abhängigkeit des Lucas von Matthäus glaubt, bemerkt ausdrücklich, dass Lucas offenbar sich auch im Ausdruck von seinen Quellen abhängig gemacht habe: »so konnte auch bei längerer Beschäftigung mit der Schrift des Matthäus Einzelnes aus dieser in seinen Sprachgebrauch übergehen.«[2] Wir nehmen dieses, im Allgemeinen gemachte, Zugeständniss getrost für das, von uns nachgewiesene, Quellenverhältniss in Anspruch, indem wir blos anstatt der vorausgesetzten Abhängigkeit von Matthäus eine solche von A behaupten.

Daher allein rührt εὐθέως 5, 13 (sonst nicht mehr in der Erzählung), περιβλεψάμενος 6, 10, τὸ πέραν 8, 22, ἀπεκατεστάθη 6, 10. Am auffallendsten ist aber, dass Lucas, auch wo er selbstständig schreibt, memorielle Reminiscenzen an die Darstellungsweise von A verräth, aus

1) Theologische Jahrbücher, 1843, S. 532 f. — 2) Theologische Jahrbücher, 1843, S. 563.

welcher Quelle ihm fort und fort Wendungen und Phrasen in die Feder kommen. So ist das Wort 7, 14, womit Jesus den Jüngling zu Nain erweckt, aus A Mr. 5, 41, so der Schluss der Salbungsgeschichte 7, 50 aus Mr. 5, 34, so das ἀνὰ δύο 10, 1 aus Mr. 6, 7, so Lc. 10, 27 aus Mr. 12, 30. 31, und Lc. 19, 28 aus Mr. 10, 32.[1] Ad oculos lässt sich dieses Verhältniss demonstriren bei dem Ναζαρηνέ Lc. 4, 34, das aus A Mr. 1, 24 sein muss, da Lucas sonst (18, 37. 24, 19 und 8 mal in Act.) Ναζωραῖος hat.

Ganz augenfällig aus A stammen: das sonst fehlende ἀποκτανθῆναι 9, 22 = A Mr. 8, 31. Mt. 16, 21, und κληρονόμος Lc. 20, 14, παλαιός 5, 36. 37. (39). Aus seiner Hauptquelle fliessen ferner ganz selbstverständlich eine grosse Reihe von Ausdrücken, wie βασιλεία θεοῦ, υἱὸς ἀνθρώπου, αἰὼν οὗτος, διδάσκαλος, δοῦλος, ἁμαρτωλός, τελώνης, κληρονομεῖν ζωὴν αἰώνιον. Endlich ist aber auch nicht zu vergessen, dass eine Reihe von Wörtern im Marcus öfter steht, als im Lucas, wie σινδών, στάχυς, σπαράσσειν, κύκλῳ, καθεύδειν, περιβλέπεσθαι, ξηραίνειν, δαιμονίζεσθαι.

XVII. **Einfluss des Styls von Λ auf Matthäus und Lucas.** Aehnlich verhält sich Matthäus auch zu Λ, woraus er einzelne Phrasen und Wörter sich vollständig aneignet.

1) ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων kommt Λ Mt. 8, 12 = Lc. 13, 28 vor, wird aber von Matthäus noch verwendet 13, 42. 50. 22, 13. 24, 51. 25, 30.

2) ὀλιγόπιστος, die tadelnde Anrede aus Λ Lc. 12, 28 = Mt. 6, 30 kommt sonst nur noch vor Mt. 8, 26. 14, 31. 16, 8.

3) κάμινος steht ausser der Apokalypse blos Mt. 13, 24. 50, wohl auch aus Λ.

4) μαθητεύειν Mt. 13, 52 aus Λ, kommt bei Marcus und Lucas nicht, bei Matthäus aber noch 27, 57. 28, 19 vor.

Gewisse Wörter sind Eigenthum von Λ, werden dann aber gelegentlich auch von Matthäus und Lucas selbstständig gebraucht. So ἀποκαλύπτειν, was Marcus nie hat, ist Lieblingswort von Λ Mt. 10, 26 = Lc. 12, 2. Mt. 11, 25 = Lc. 10, 21. Mt. 11, 27 = Lc. 10, 22. Lc. 17, 30. Ausserdem gebraucht es Matthäus blos noch 16, 17, Lucas 2, 35. Andererseits gibt es Fälle, wo nur einer der Evangelisten sich ein Wort aneignet, sich aber damit an beide Hauptquellen anlehnt. **Lekebusch** findet den seltenen Gebrauch von κόσμος bei Lucas bemerkenswerth;[2] in der That gebraucht Lucas das Wort blos, wo er sich an A Mr. 8, 36 = Lc. 9, 25, oder an Λ Lc. 11, 50. 22, 30 anschliesst; Marcus hat es noch 14, 9 und im unächten Schluss 16, 15, Matthäus

1) Weiss, S. 706. — 2) Apostelgeschichte, S. 57.

aber ausser A Mr. 8, 36 = Mt. 16, 26 noch 8 mal. Andererseits gehört συλλέγειν sowohl A (Lc. 6, 44 = Mt. 7, 16), als Λ (Mt. 13, 28—30. 48) an und wird sonst nur von Matthäus, an letztere Quelle anknüpfend, gebraucht 13, 40. 41. — Προσφωνεῖν ist Ausdruck von Λ Mt. 11, 16 = Lc. 7, 32, kommt aber sonst nur noch bei Lucas vor. — Ebenso ἐπιδιδόναι vom Darreichen von Speisen Λ Mt. 7, 9. 10 = Lc. 11, 11. 12 wird von Lucas wieder so angewandt 24, 30. 42. — Κοπιᾶν, aus Λ Mt. 6, 28 = Lc. 12, 27. Mt. 11, 28 hat Lucas noch 5, 5. Act. 20, 35. — Προσδοκᾶν ist Ausdruck von Λ Mt. 11, 3 = Lc. 7, 19. 20. Mt. 24, 50 = Lc. 12, 46, angeeignet von Lucas 1, 21. 3, 15. 8, 40; sonst nicht mehr in den Evangelien. — So ahmt aber Lucas auch in seinen selbstständigen Bildungen nach die S. 339 verzeichnete Weise der Quelle Λ, die Reden Jesu in gleichförmigen Perioden zu geben (vgl. 4, 25—27 πολλοὶ ἦσαν — καὶ οὐδείς. 7, 44—46 σὺ οὐκ — αὕτη δέ), so die S. 339 beschriebenen Correcturen und Contraste (23, 28 μὴ κλαίετε ἐπ' ἐμέ· πλὴν ἐφ' ἑαυτὰς κλαίετε) und die Argumenta a minori ad majus (13, 15. 16, was man am Sabbat am Thier, also auch am Menschen thun dürfe).

XVIII. Neutrales Gebiet. Ueberhaupt gibt es, was Sprache und Styl anbelangt, einen neutralen Boden, auf dem sich mehr oder weniger alle Synoptiker zusammenfinden. Wenn man gewöhnlich bei Marcus weniger, als bei Matthäus und Lucas allgemein durchgreifende Spracheigenthümlichkeiten bemerken will, so kommt Dies zum guten Theil daher, dass man die stylistischen Eigenthümlichkeiten von A schon bei Matthäus und Lucas aufgefunden und als charakteristisch für Matthäus oder Lucas angemerkt hat. Da nun aber der Einfluss von A auch über die parallelen Stücke im Matthäus und Lucas hinausreicht, und da überdies von der Uebersetzung der LXX, von alttestamentlichen Redeweisen, von der hellenistischen Literatur gemeinsame Impulse auf unsere Synoptiker und ihre Quellen ausgegangen sein müssen, so kann es nicht befremden, wenn hinter dem erkennbaren Unterscheidungscharakter der Dreie ein gemeinsames Sprachgebiet als Hintergrund schwebt, und wenn die Uebergänge aus dem Gemeinsamen in das Besondere nicht mehr mit absoluter Sicherheit gezeichnet werden können. Gersdorf führt z. B. das μὴ φοβηθῇς, μὴ φοβηθῆτε als eine Phrase des Matthäus an.[1] Aber dieselben Ausdrücke kommen auch in A vor, nur heisst es dort μὴ φοβοῦ Mr. 5, 36 = Lc. 8, 50, μὴ φοβεῖσθε Mr. 6, 50 = Mt. 14, 27. Dieselbe Form hat sich auch Lucas angeeignet 1, 13. 30. 2, 10. 5, 10. 12, 32. Act. Auch Matthäus hat 17, 7. 28, 5. 10 an Stellen, wo die parallelen Texte überhaupt abweichen, die Präsensform vielleicht aus A beibehalten. Einmal, wo er unabhängig schreibt, gebraucht

1) S. 77.

er μὴ φοβηθῇς 1, 20. Eine besondere Bewandtniss aber hat es mit den Stellen Mt. 10, 26. 28. 31 = Lc. 12, 4. 5. 7, wo die aus A geläufige Form promiscue gebraucht wird mit φοβηθῆτε, welches also mit grösserer Wahrscheinlichkeit für Eigenthümlichkeit von *Λ*, als von Matthäus angesehen werden kann. — Hierher gehört ferner auch das ἰδού, welches sehr häufig ist bei allen Synoptikern. Dafür setzt Matthäus blos in der Geschichte von den Talenten (25, 20. 22. 25) und 26, 65, Marcus im Ganzen 5 oder 6 mal ἴδε. Während es aber Marcus nur 11 mal hat, steht es bei den Andern sehr häufig. Am meisten Regelmässigkeit aber lässt sich bei Matthäus nachweisen. Gersdorf bemerkte zuerst, dass es auf absolute Genitive zu folgen pflege,[1] vgl. 1, 20. 2, 1. 13. 19. 9, 32. 28, 11, was sonst nur noch Lc. 22, 47 vorkommt. Auch A wird von Matthäus in dieser Manier verändert 9, 18 (= Mr. 5, 21). 17, 5 (= Mr. 9, 7), besonders wenn A im Präsens erzählt, vgl. 12, 46 (= Mr. 3, 31). 26, 47 (= Mr. 14, 43). Gelegentlich rückt Matthäus sein ἰδού wohl auch einmal ohne vorherigen Genitiv in A ein, vgl. 24, 25. — Ausserdem setzt Matthäus sein ἰδού bei alttestamentlichen Citaten, vgl. 1, 23. 11, 10 (= Mr. 1, 2 = Lc. 7, 27). 12, 18. 21, 5. Wahrscheinlich gehört auch hierher 23, 34, was nach Lc. 11, 49 ursprünglich ein Citat ist. Ausserdem lässt Matthäus fast überall sein ἰδού folgen auf εἶπε, λέγουσι u. s. f. So z. B. 19, 27. 22, 4. 25, 6. — Diese Gewohnheit aber hat er wieder von A (vgl. z. B. Mr. 15, 35 für ἰδού, Mr. 11, 21. 13, 1. 15, 4. 16, 6 für ἴδε) angenommen, vgl. Mr. 2, 24 = Mt. 12, 2. Mr. 3, 32. 34 = Mt. 12, 47. 49. Mr. 4, 3 = Mt. 13, 3. Mr. 10, 28 = Mt. 19, 27 = Lc. 18, 28. Mr. 10, 33 = Mt. 20, 18 = Lc. 18, 31. Mr. 13, 21 = Mt. 24, 23 (= Lc. 17, 20). Auch im Zusammenhang der Rede steht es Mr. 14, 41. 42 = Mt. 26, 45. 46. Ganz ebenso wurde ἰδού aber auch gebraucht in *Λ*, sowohl im Anfang (Lc. 17, 23 = Mt. 24, 26. Lc. 7, 34 = Mt. 11, 19), als im Fortgang der Rede (Lc. 13, 35 = Mt. 23, 38); eigenthümlich ist *Λ* Lc. 7, 25 = Mt. 11, 8, wo es zwar im Fortgang, aber doch als Antwort auf eine Frage steht; so, als Antwort einführend, noch Lc. 2, 48. Act. — Eine besondere Bewandtniss hat es endlich mit καὶ ἰδού, welches bei Marcus niemals, bei Matthäus und Lucas sehr oft vorkommt als Ankündigung von etwas Neuem (12, 41. 42 = Lc. 11, 31. 32. Mt. 2, 9. 28, 2. 9. 20 u. a. Lc. 7, 12. 37 u. a.). Oefters setzt es sowohl Lucas, als besonders auch Matthäus in den Zusammenhang von A ein. Beide stimmen zufällig überein an der Stelle Mt. 17, 3 = Lc. 9, 30. Sonst vgl. Lc. 5, 12. 18. 8, 41. 9, 38. 39. 23, 50. 24, 4. Mt. 3, 16. 17. 4, 11. 7, 4. 8, 32. 34. 9, 2. 10 (wieder nach absolutem Genitiv). 20. 12, 10. 15, 22. 19, 16.

1) S. 72 ff. Vgl. Wilke: Neutestamentliche Rhetorik, S. 384. 446.

20, 30. 26, 51. 27, 51. 28, 7. Lucas dagegen gebraucht es mehr in seinen selbstständigen Relationen, 5 mal in der Vorgeschichte, sonst noch 10, 25. 11, 41. 13, 11. 30. 14, 2. 19, 2. 23, 14. 15. 24, 13. 49. Den Nachsatz führt es bei Lucas 12 mal ein.

Höchst auffallend ist der Gebrauch der Synonymen *μέρη* und *ὅρια* bei Matthäus und Marcus. Das Letztere kommt im Lucas gar nicht vor, das Erstere wenigstens nicht in dieser Bedeutung. Aber *τὰ ὅρια* gehört jedenfalls A an Mr. 5, 17 = Mt. 8, 34. Mr. 10, 1 = Mt. 19, 1. Das *μεθόρια* Mr. 7, 24 ist Mt. 15, 21 mit *μέρη*, gleich darauf 15, 22 mit *ὅρια* wiedergegeben. Mr. 7, 31 ist ohne Parallele. Aber auch Marcus setzt einmal *μέρη* 8, 10, und zwar wo Mt. 15, 39 *ὅρια* hat. Ausserdem braucht Matthäus diesen Ausdruck (*ὅρια*) noch 2, 16. 4, 13, den anderen aber (*μέρη*) 2, 22. 16, 13, wo Mr. 8, 27 *κώμαι* hat. Hier ist schwer zu bestimmen, wie sich A zu dem Ausdruck *μέρη* verhält. — *Κλέπτειν* soll nach Gersdorf[1] Eigenthümlichkeit des Matthäus sein; aber an den Stellen 27, 64. 28, 13 brachte der Inhalt es nothwendig mit, wie auch Λ Mt. 6, 19. 20 und A Mr. 10, 19 = Mt. 19, 18 = Lc. 18, 20 es haben. — *Ἀμὴν λέγω ὑμῖν* hat Marcus 13 — 14 mal, Matthäus 31 mal, Lucas 7 mal, und zwar verhalten sich die Stellen so zu einander, dass wir annehmen müssen, es habe diese, für die Redeweise Jesu überhaupt charakteristische, Formel ihre Stelle sowohl in A, wie in Λ gehabt. Ebenso verhält es sich mit *διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν*. — So auch das Wort *ὑποκριτής*, das Mr. 7, 6 = Mt. 15, 7 in A stand, wie auch die Anrede *ὑποκριτά* Lc. 6, 42 = Mt. 7, 5. Aber auch die Quelle Λ kennt dieses Wort *ὑποκριταί* Lc. 12, 36 = Mt. 16, 3. Lieblingswort ist diese Anrede im Plural dann, sei es aus A, sei es aus Λ, bei Matthäus geworden, der sie noch 8 mal, das Wort selbst noch 4 mal hat. — *Κατὰ μόνας* kommt nur Mr. 4, 10 und Lc. 9, 18 vor in nicht parallelen Stellen. Wer will entscheiden, ob Lucas das Wort aus A entnommen, oder nicht?

Verlorene Mühe ist es auch, aus dem verneinenden Imperativ mit folgendem begründendem *γάρ* eine Eigenthümlichkeit irgend einer Quelle oder Evangelienschrift machen zu wollen, da diese Verbindung sowohl in A sich findet (Mr. 10, 14 = Mt. 19, 14 = Lc. 18, 16. Mr. 13, 21. 22 = Mt. 24, 23. 24), als in Λ (Mt. 6, 31. 32. 34 = Lc. 12, 29. 30. Mt. 10, 9. 10 = Lc. 10, 4. 7. Mt. 7, 34. 35 = Lc. 12, 51. 52. Mt. 24, 26. 27 = Lc. 17, 23. 24), ausserdem auch in Stellen des Lucas, wie 1, 27. 2, 10. 7, 6, und sehr oft bei Matthäus, z. B. 1, 20. 6, 7. 8. 16. 7, 1. 26. 18, 10. 23, 8 — 10. 24, 23. 24. 28, 5. Mit Bestimmtheit wird daher auch nicht auszumachen sein, ob an Stellen von A, wie Mt. 3, 9

1) S. 155.

= Lc. 3, 8. Mt. 9, 24 = Lc. 8, 52. Mt. 24, 4—6 = Lc. 21, 8. 9 das γάρ von Marcus ausgelassen, oder von den Anderen hinzugefügt wurde. — Gleicher Weise hat der Zufall sein Spiel, wenn bei Matthäus sowohl, wie bei Lucas, und zwar in Stellen, die bald aus A, bald aus Λ sind, der Genitiv der Eigennamen öfters artikellos steht, selbst dann, wenn das den Genitiv regierende Substantiv articulirt ist.[1] — Das Wort πορεύεσθαι (besonders im Particip) findet sich bei Matthäus 29 mal, bei Lucas, meist in parallelen Stellen, 50 mal,[2] bei Marcus nie (ausser im unächten Schlusse 16, 10. 12. 15). Dafür bei Marcus ἐκπορεύεσθαι 11 mal, bei Lucas 3, bei Matthäus 6 mal: und zwar sind die beiden Andern zu Mr. 1, 5 parallel; 6, 11 haben die Andern ἐξέρχεσθαι; 7, 15—23, wo es 5 mal steht, hat es Matthäus bald gelassen, bald mit ἐξέρχεσθαι ersetzt; 10, 17 ist Marcus ohne Parallele; 10, 46 = Mt. 20, 29; 11, 19 hat Matthäus ἐξέρχεσθαι; ebenso 13, 1. Dafür hat umgekehrt Matthäus ἐκπορεύεσθαι 17, 21, wo Mr. 9, 29 ἐξέρχεσθαι setzt.[3] Doch setzt Matthäus das ἐκπορεύεσθαι noch 3, 5. 20, 29 und hat es gleichfalls aus A, wo es 6 mal steht. Ebenso hat Marcus allein das Compositum παραπορεύεσθαι und zwar 4 mal, was sonst blos noch Mt. 27, 39 aus Mr. 15, 29 stehen geblieben ist. Dagegen setzt Lucas zuweilen, z. B. 6, 1, anstatt des παραπορεύεσθαι ein διαπορεύεσθαι, was wiederum nur er hat unter allen Evangelisten. Endlich steht das Compositum εἰσπορεύεσθαι bei Marcus 8 mal, bei Lucas 4 mal, bei Matthäus blos 15, 17 aus Mr. 7, 19. Aus diesen Beobachtungen erhellt aber, dass im Gebrauche des Worts πορεύεσθαι und seiner Composita nicht blos Matthäus und Lucas, sondern auch Marcus eigene Liebhabereien besitzen. So liegt es namentlich nahe, das gänzliche Fehlen der Form πορευθείς, die doch bei Matthäus 12 mal, bei Lucas 9 mal steht, auf Rechnung des Marcus zu setzen. Denn obwohl nur Lc. 7, 22 und Mt. 11, 4 sich vollkommen correspondiren, lässt doch die Thatsache, dass in der Apostelgeschichte das πορευθείς gar nicht wiederkehrt, darauf schliessen, dass Lucas durch seine Quellen zu seinem Gebrauch veranlasst war. Im Einzelnen ist die Sache nicht mehr aufzuhellen.

1) Gersdorf, S. 49 f. 164 f. — 2) Darf also auf keinen Fall mit Credner, S. 65 als Eigenthümlichkeit des Matthäus betrachtet werden. — 3) Ein Versehen bei Weiss, S. 57.

Fünftes Capitel.

Die synoptischen Evangelien als Geschichtsquellen.

§. 20. Traditionelle Voraussetzungen über Matthäus.

Nach der traditionellen Ansicht ist das erste Evangelium auf einen Apostel, die beiden andern auf Apostelschüler zurückzuführen, die aber unter apostolischer Beeinflussung geschrieben hätten. Diese Angabe ruht auf der weiteren Voraussetzung, dass alle Synoptiker unabhängig von einander nicht blos, sondern überhaupt unabhängig von jeder schriftstellerischen Vermittlung, also in origineller Weise ihren Bericht abgefasst hätten. Eben diese Voraussetzung aber hat sich im Lauf der Zeiten als irrig erwiesen, und so ist z. B. Gfrörer schon auf das entgegengesetzte Resultat gekommen, dass vielmehr keines der drei Evangelien von dem Verfasser herrühre, dem die Tradition es zuschreibt.[1]

Somit bedarf die kirchliche Tradition einer Revision und Correctur vom Standpunkte unseres, der inneren Kritik entstammenden, Resultates aus. Nicht aber ist, wie Olshausen[2] und alle conservativen Kritiker zu thun pflegen, mit der äusseren Ueberlieferung bei Beurtheilung unserer evangelischen Quellenschriften zu beginnen.

Abgesehen vom Manichäer Faustus[3] wird das erste kanonische Evangelium von der alten Kirche durchweg und einstimmig auf einen Apostel zurückgeführt, über dessen Person wir sonst nur noch ganz spärliche Nachrichten besitzen. Matthäus, von Geburt jedenfalls ein Jude, vielleicht ein Galiläer, bekleidete ein Zollamt am See Tiberias, als er von Jesus in die Zahl seiner Jünger berufen ward (Mt. 9, 9. 10, 3). Merkwürdig bleibt immer, dass A ihn Levi nennt (Mr. 2, 14 = Lc. 5, 27), ohne dann im Apostelverzeichniss (Mr. 3, 18 = Lc. 6, 15 = Act. 1, 13) die Identität der Person besonders zu bemerken; merkwürdiger noch, dass eben das nach seinem Namen genannte Evangelium es ist, welches jeden Missverstand in dieser Beziehung ausdrücklich ausschliessen zu wollen scheint; wie auch der Verfasser des ersten Evangeliums allein im Apostelverzeichniss 10, 3 zum Namen des Matthäus noch einmal ausdrücklich zu bemerken veranlasst ist, dass dieses der

1) Geschichte des Urchristenthums, II, 2, S. 244. — 2) Die Aechtheit der vier kanonischen Evangelien aus der Geschichte erwiesen, 1823. — 3) Augustin: Contr. Faust. 17, 1. 32, 2. 33, 3.

Zöllner gewesen sei. Wie diese Aenderungen einerseits schon an sich genügen, um unser Evangelium als eine secundäre Quellenschrift zu erweisen — zumal wenn man die, einen Augenzeugen ausschliessende, mittlere Relation der unmittelbar folgenden Geschichte dazunimmt (S. 181) —: so scheinen sie andererseits allerdings auf ein besonderes Verhältniss, in welchem unser Evangelium gerade zu der Person dieses Apostels stehen will, hinzudeuten.

Wie dem nun sei, jedenfalls ist die Identität des Levi und des Matthäus unter unseren Voraussetzungen das Wahrscheinlichste. Die früheren Zweifel[1] haben zwar auch neuerdings wieder Vertheidiger gefunden.[2] Sobald aber einmal die Identität der Geschichte erwiesen ist, liegt es nahe, auch die Identität der Person vorauszusetzen; und wenn der berufene Levi später im Apostelverzeichnisse sich nicht wieder vorfinden will, dagegen in einer Umarbeitung der Quelle A, wie unser erstes Evangelium eine ist, geradezu als Matthäus auftritt, so ist klar genug, dass schon der Verfasser dieser Umarbeitung in der Darstellung von A eine Lücke erkannte, die er um so eher bemerken und ausfüllen musste, als der Apostel Matthäus auch sonst eine grosse Rolle in diesem ersten Evangelium spielt, insofern nämlich der ganze unterscheidende Charakter desselben gegenüber der ersten Quelle auf der Einverleibung der Hinterlassenschaft jenes Apostels beruht (S. 252). Es ist daher anzunehmen, dass der apostolische Name Theodor = Matthäus den Levi ebenso verdrängt habe, wie der Felsenname den ursprünglichen Simon.[3] Wenn übrigens Mr. 2, 14 Alphäus als Vater genannt wird, so kann damit schon desshalb nicht an den Vater des jüngeren Jakobus gedacht werden, weil sonst Matthäus in den Apostelverzeichnissen eben mit diesem Jakobus ein Paar bilden würde.[4]

Von einem sachlichen Grund, das erste Evangelium gerade auf diesen Namen zurückzuführen, muss die alte Kirche um so mehr geleitet erscheinen, als sonst die Person des Apostels Matthäus in der Geschichte des apostolischen Zeitalters gänzlich zurücktritt. Zwar notirt ihn Clemens von Alexandrien als einen Anhänger der fleischscheuen judenchristlichen Askese;[5] er soll sich sogar nach Apollonius[6] mit den andern Aposteln noch zwölf Jahre seit des Herrn Tod in Jerusalem aufgehalten und dann — wie Eusebius hinzufügt —

1) Herakleon, Origenes, Grotius, Michaelis, Theodor Hase, Frisch: De Levi cum Matthaeo non confundendo, 1746. — 2) Sieffert (Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 59), Neander (Leben Jesu, S. 361), Ewald (Evangelien, S. 199 f., Geschichte Christus, S. 253. 281), Reuss (Geschichte, S. 155. 182). — 3) Meyer (Zu Matthäus, 1860, S. 2), Bleek (Einleitung, II, S. 88 f.). — 4) Meyer (A. a. O. S. 1), Bleek (Einleitung, II, S. 90. Synopsis, I, S. 386). — 5) Paed. 2, 1. S. 148, D. ed. Sylb. — 6) Eusebius: K. G. 5, 18.

nachdem er sein, den Juden verkündigtes, Evangelium in hebräischer Sprache schriftlich niedergelegt hatte, abgereist sein.[1] Noch haltungsloser sind spätere Nachrichten, wornach dem Matthäus bei der apostolischen Ländervertheilung Aethiopien zugefallen,[2] und er daselbst als Märtyrer gestorben wäre.[3] Die letztere Nachricht wurde indessen schon von Herakleon[4] bestritten; überhaupt aber stehen sämmtliche Notizen offenbar mit Reflexionen und Traditionen über das Evangelium in Verbindung und münden daher in jene, als grundlos erkannte, Angabe über die Ursprache des ersten Evangeliums aus (S. 270). Dagegen wird uns Charakteristisches, von dem aus wir auf das Verhältniss unseres Evangeliums zu der Person des Matthäus schliessen könnten, so gut wie gar nichts geboten.

Nichtsdestoweniger blieb man lange dabei stehen, die Aechtheit des Evangeliums mit um so grösserem Zutrauen auf die angedeutete Reihe alter Zeugnisse zu gründen, als die inneren Gründe, über die man verfügen zu können glaubte, zwar keinerlei Art von Nothwendigkeit mit sich führten, gerade den Apostel Matthäus unter allen Männern, die möglicher Weise ein solches Evangelium hätten schreiben können, als den Verfasser auszuzeichnen, dafür aber andererseits auch ganz willig der durch die Tradition dargebotenen Annahme sich anschlossen. Man berief sich nämlich, was diese inneren Gründe betrifft, auf die in der Einzelnheit lebendige, den Verhältnissen der apostolischen Zeit ganz entsprechende Darstellung; man fand auch Denkweise, Sprache, Bildungsstand ganz so, wie man es von Jemand in des Matthäus Stellung erwarten könne. So betrachtete man die constante Ueberlieferung nur als die ungerufen sich einstellende Probe eines aprioristischen Calculs, als geschichtsmässige Umsetzung einer, mit unbenannten Grössen geführten, Rechnung in benannte Zahlen.

Anders musste es werden, sobald eine eindringendere Quellenkritik die Abhängigkeitsverhältnisse auch des ersten Evangeliums zu entdecken begann. Schon Eichhorn bemerkte, dass das erste Evangelium, wie es vorliegt, keinesfalls vom Apostel herrühren könne, sondern höchstens seine Grundlage.[5] Aber erst von Schleiermacher's beiden kritischen Arbeiten datirt eine schärfere Beobachtung, und seine Schule bewies sich in demselben Maasse gegen die Augenzeugenschaft des ersten Evangelisten eingenommen, als sie für die des vierten von vornherein passionirt war. Einer der beiden angeblich apostolischen

1) K. G. 3, 24. — 2) Rufin (Kirchengeschichte, 1, 9), Sokrates (Kirchengeschichte, 1, 19). — Spätere nennen Macedonien, Parthien, Indien, Arabien. — 3) Niceph. Kall. K. G. 2, 41. — 4) Bei Clemens: Strom. 4, S. 502, C. ed. Sylb. — 5) Einleitung, I, S. 122 ff. 457.

Berichte schien — in Folge der, durch Lücke[1] und Usteri[2] angebahnten, Vergleichung beider Schriften — aus der Zahl unmittelbarer Geschichtsquellen zu streichen. Auch Sieffert, wiewohl er auch mit andern Gründen die Annahme einer Augenzeugenschaft des ersten Evangelisten vernichtet hatte,[3] und Schneckenburger[4] theilen noch diesen Standpunkt. Ebenso mussten diejenigen Gelehrten, welche den Matthäus durch Lucas, oder den Lucas durch Matthäus benutzt werden liessen, dem ersten Evangelium nothwendig die apostolische Verfasserschaft absprechen, da im ersteren Falle Lucas es besser benutzt, vielleicht auch anders charakterisirt hätte (vgl. S. 246 f.), im letzteren aber ein Apostel sich von einem secundären Schriftsteller in seiner Darstellung abhängig gemacht hätte.

Man fand nun also — und in diesem Stück war besonders David Schulz vorangegangen[5] — im ersten Evangelium, mit sich selbst und mit den übrigen verglichen, einen Mangel an Anschaulichkeit und Ursprünglichkeit. Dieser Charakter hat sich uns in §. 12 auf Schritt und Tritt bereits herausgestellt. Das Unbestimmte in Bezeichnung von Ort und Zeit, das Summarische der in Bausch und Bogen gegebenen Berichte, das Syntomistische der Darstellung spricht schon dafür. Zu solchen, gegen Marcus fast immer, zuweilen aber auch gegen Lucas im Einzelnen zurückstehenden, Berichten kommt aber auch der Mangel an concretem Pragmatismus im Ganzen. Man machte aufmerksam auf die vagen Ausdrücke »alle, jeder, viele«, auf das τότε u. dgl. Ein Augenzeuge würde aber auch seinen Stoff nicht nach so allgemeinen Gesichtspunkten geordnet, nicht eine von der unmittelbaren Geschichte so entfernte Planmässigkeit in der, oft genug unwidersprechlich unchronologischen,[6] Aufreihung der Thatsachen befolgt haben, da die ersten schriftstellerischen Versuche vielmehr nur den Zweck verfolgt haben können, geradezu und schlechtweg das Gesehene und Gehörte, wie es vorgefallen ist, zu erzählen.[7] Ihm hätte es nicht begegnen können, dass seine Reden durch Zusammenfliessen verwandter, obwohl augenscheinlich bei verschiedenen Veranlassungen gesprochener, Elemente so zu grossen Massen anschwollen, wie solches im Matthäus der Fall ist.

1) In dem 1820 erschienenen ersten Bande seines Commentares zu Johannes. — 2) Commentatio critica, in qua evangelium Joannis genuinum esse ostenditur, 1823. — 3) Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, 1832, S. 123 f. — 4) Beiträge zur Einleitung in das N. T. 1832, S. 23—47 (»Andeutungen möglicher Zweifel an dem apostolischen Ursprung des Evangeliums Matthäi«). — Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, 1834, S. 61. — 5) Die christliche Lehre vom h. Abendmahl, 1824, S. 302—322, welcher Anhang in der zweiten Ausgabe übrigens fehlt. — 6) Sieffert (S. 159), Schneckenburger (S. 21). — 7) Sieffert (S. 76), Schneckenburger (S. 73. 76 ff.).

Was von Seiten Sieffert's[1] und Schneckenburger's[2] bemerkt worden ist hinsichtlich der Unbekanntschaft des Matthäus mit Dingen, die ein Apostel hätte wissen müssen, lassen wir am besten dahingestellt, als auf einer schon vorgefassten Ansicht über die evangelische Geschichte und auf, hier nicht in Betracht kommenden, Voraussetzungen über das vierte Evangelium beruhend.[3] Wohl aber hat Matthäus manche Ereignisse so offenbar sagenhaft ausgeschmückt, dass an eine primitive Darstellung der evangelischen Geschichte bei ihm nicht zu denken ist. Wir wollen von der Kindheitsgeschichte nicht reden, die Schneckenburger noch als eine Umbildung der Relation des Lucas betrachtet,[4] während heutzutage man an beide Berichte denselben Maassstab anlegen kann; aber wenigstens die Geschichte von den auferstandenen Leichnamen und den Grabeswächtern sieht jetzt kein besonnener Theologe mehr für hervorragende Indicien eines apostolischen Ursprungs an, wie das auch Kern anerkennt.[5] Dass endlich nach subjectivem Redactionsermessen einzelne Berichte verdoppelt werden (S. 255 f.), spricht gleichfalls nicht für einen Augenzeugen.

Für den apostolischen Ursprung des Matthäus traten seither zwar noch auf Theile,[6] Heydenreich,[7] Bengel,[8] Kern,[9] Fritzsche,[10] Kuinöl,[11] Guericke,[12] Olshausen,[13] Ebrard,[14] Schott,[15] Rördam,[16] Delitzsch[17] und Hengstenberg.[18] Wenig empfehlend für diesen Standpunkt ist die frivole Begründung, die er noch neuestens bei dem Letztgenannten gefunden hat, der zuerst den Nachweis des Zusammenhangs zwischen altem und neuem Testament als Thema des Matthäus angibt und dann fortfährt: »Wenn die Lösung dieser schwierigen und wichtigen Aufgabe einem Andern, als einem Apostel übertragen worden wäre, so würde Dies eine Verleugnung der Prärogative sein, die der Herr nur den Aposteln ertheilt hat.«[19]

Meyer hat zwar allen guten Willen, gleichfalls auf diese Seite zu treten, bleibt aber doch zuletzt bei einem »sehr relativen Maasse« von

1) S. 158. — 2) S. 6. — 3) Strauss: Charakteristiken und Studien, S. 262—271. — 4) Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 69. — 5) Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1834, S. 100. — 6) Winer und Engelhardt: Neues kritisches Journal, II, 1824, S. 181 ff. 346 ff. — 7) Ebendaselbst, III, 1825, S. 129 ff. 385 ff., Heydenreich und Hüffel: Zeitschrift für Predigerwissenschaften, I, 1828, 3, S. 10 ff. — 8) Archiv für Theologie, VI, 1824, S. 572. — 9) Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1834, S. 1—132. — 10) Proll. in Matthaeum, 1826, S. 20 ff. — 11) Commentarius, I, S. 1 ff. — 12) Beiträge, S. 23 ff. Einleitung, 2. Asg. S. 792 f. — 13) Apostolica evangelii Matthaei origo, 1835—37. — 14) Wissenschaftliche Kritik, 1. Asg. S. 926 ff. — 15) Isagoge, S. 75 ff. — 16) De fide patrum antiquissimorum, 1839. — 17) Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche, 1850, S. 489 ff. — 18) Evangelische Kirchenzeitung, 1858, S. 627 ff. — 19) Evangelium des heil. Johannes, I. S. 628.

Authentie stehen.[1] Entschieden verworfen wurde aber die apostolische Verfasserschaft seither noch von Schulthess,[2] Fischer,[3] De Wette,[4] Lücke,[5] Rödiger,[6] Orelli,[7] Lachmann,[8] Credner,[9] Neudecker,[10] Strauss,[11] Weisse,[12] Gfrörer,[13] Wilke,[14] Reuss,[15] Bleek[16] und Bunsen,[17] wie natürlich alle Forscher, die für die Priorität des Marcus eingetreten waren — abgesehen von den unhaltbaren Positionen Thiersch's und Meyer's — eo ipso auch gegen die Apostolicität des Matthäus zeugen mussten. Dabei schliesst dieser negative Standpunkt aber nicht aus, dass man wenigstens einen apostolischen Kern, eine matthäische Grundlage für unseren Matthäus setzt. So hielt schon Reimarus unseren Matthäus für eine, nach mündlichen und schriftlichen Quellen vor sich gegangene, Bearbeitung des hebräischen Matthäus;[18] ähnlich führte auch Ammon unser erstes Evangelium auf ein apostolisches Hebräerevangelium zurück.[19] Klener sah im Matthäus eine freie Erweiterung der apostolischen Urschrift,[20] die nach Sieffert hebräisch abgefasst war.[21] Schleiermacher liess die historischen Elemente durch Papias in den Zusammenhang der λόγια eingefügt werden.[22] Der spätere Schott[23] und Kern[24] postulirten wenigstens eine Recension der hebräischen Urschrift. Schneckenburger dagegen stellte eine Entstehungsgeschichte des Matthäus auf, wornach derselbe aus sieben Quellen entstanden wäre, deren bedeutendste, das aramäische Original des Apostels, er mit der einfachen Gestalt des Hebräerevangeliums identificirte.[25] Während also noch bei Kern Das, was im Matthäus auf Rechnung des Ueberarbeiters zu setzen ist, auf ein Minimum zusammenschwindet, setzt Schneckenburger dafür ein Maximum an.

Indessen war doch bei allen diesen Forschern der Unterschied zwischen dem ächten und dem kanonischen Matthäus immer noch ein quantitativer geblieben; ihn zu einem qualitativen zu steigern, war das

1) Zu Matthäus, 1858, S. 14. — 2) Rosenmüller's biblisch-exegetisches Repertorium, II, 1824, S. 172 f. — Wachler: Theologische Annalen, 1823, S. 1117 ff. — 3) Einleitung in die Dogmatik, 1828, S. 115. — 4) Einleitung, II, S. 202. — 5) Studien und Kritiken, 1833, S. 497 ff. — 6) Symbolae quaedam ad N. T. pertinentes, 1827. — 7) Selecta patr. cap. II, S. 10. — 8) Studien und Kritiken, 1835, S. 577. — 9) Einleitung, S. 95 ff. — 10) Einleitung, S. 209 ff. — 11) Leben Jesu, I, S. 65 f. 571 f. 702 ff. — 12) Evangelische Geschichte, I, S. 46 ff. — 13) Geschichte des Urchristenthums, II, S. 7. 114 f. — 14) Urevangelist, S. 692. — 15) Geschichte, S. 182 f. — 16) Einleitung, II, S. 286. — 17) Bibelwerk, I, S. XL. IV, S. 15. — 18) Strauss: Reimarus, 1862, S. 176. — 19) Leben Jesu, I, S. 53 ff. — 20) Recentiores de authentia evangelii Matthaei quaestiones, 1832. — 21) S. 37. 175. — 22) Einleitung, S. 248. — 23) Ueber die Authentie des kanonischen Evangeliums, genannt nach Matthäus, 1837. — 24) Tübinger Zeitschrift, 1834. S. 123. 1835, S. 133—138. — 25) Ursprung, S. 105 ff.

Ziel der Tübinger Schule. Hiernach fasst das erste Evangelium entweder blos einzelne Elemente,[1] oder eine ganze zusammenhängende Grundschrift,[2] vielleicht eine Redesammlung,[3] in sich, die vom Apostel herrührt; in der vorliegenden Gestalt aber ist und bleibt das Werk unapostolisch. Halten wir damit zusammen die Mittelstellung, zu der hinsichtlich des Matthäus selbst Tholuck[4] und Neander[5] sich bequemen, jener mehr für, dieser mehr gegen die Aechtheit redend, so kann schlechterdings darüber kein Zweifel mehr bestehen: dass zwar auch die Gegner der Aechtheit öfters unnütze Waffen gebraucht haben, indem sie mit blosen Geschmacksurtheilen die Resultate der Detailforschung vorwegnehmen zu können glaubten und sich öfters auf die angeblich richtigern Berichte der andern Synoptiker beriefen, als seien diese jedenfalls Autopten gewesen; dass aber andererseits auch die geschicktesten Anstrengungen der Apologeten es nur zur allgemeinen Geltendmachung einer apostolischen Grundschrift gebracht haben, auf welcher das erste Evangelium beruht; wie denn sowohl dieses Resultat, als auch das andere, dass Matthäus in vereinzelten Partien seiner Darstellung den Charakter der Ursprünglichkeit mehr, als Marcus und Lucas trägt, von uns bereitwilligst zugegeben wird.

Andererseits ist eine bestimmte Opposition gegen die kirchliche Tradition bezüglich des Matthäus unvermeidlich gegeben mit unserem Hauptresultat, dass der Verfasser des ersten Evangeliums einen anderweitig überlieferten Stoff verarbeitet hat und den Thatsachen selbst ferne steht. Diese Opposition gegen die Tradition ist schon darum keine Opposition gegen das Evangelium selbst, weil dieses nirgends darauf Anspruch macht, Werk eines Apostels zu sein.[6] Ja wir treten sogar zur Tradition dadurch in ein positives Verhältniss, dass wir die Existenz eines, vom Apostel Matthäus herrührenden, Werkes ausdrücklich anerkennen, wozu die conservativen Kritiker gar kein Recht haben, weil das Zeugniss der alten Kirche nur einem hebräischen Buche gilt, unser Matthäus aber, zu dessen Gunsten sie es anwenden, weder selbst hebräisch geschrieben, noch aus dem Hebräischen übersetzt ist. Ist es doch auch schon an sich wahrscheinlich, dass ein Apostel der späteren Generation palästinensischer Judenchristen Aufzeichnungen hinterliess, und nicht minder wahrscheinlich, dass diese Hinterlassenschaft sich zunächst auf Reden und Aussprüche, nicht auf das Thun und Lassen Jesu bezog.[7] Ebenso ist zweitens anzuerkennen, dass der Name unseres ersten Evangeliums sich nur durch eine bestimmte

1) Baur: Evangelien, S. 619. — 2) Hilgenfeld: Evangelien, S. 115. — 3) Köstlin: Evangelien, S. 56. — 4) Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, S. 240. — 5) Leben Jesu, S. 11. — 6) Bleek: Einleitung, II, S. 286. — 7) Weisse: Evangelische Geschichte, I, S. 46 f.

Beziehung desselben zu jener apostolischen Schrift erklären lässt. Wenn es eine solche Quelle gab, so wurde sie doch sicher auch benutzt bei der Abfassung grösserer Evangelien; und dass Dies gerade in unserem Matthäus geschehen sei, dafür spricht ausser dem Namen auch die innere Beschaffenheit desselben, indem er Bestandtheile von der Art, wie wir uns die λόγια vorstellen müssen, in Menge besitzt.[1] Das zwar ist zu viel gesagt, wenn Köstlin aus dem Namen des ersten Evangeliums ohne Weiteres schliessen will, dass die ganze Spruchsammlung des Apostels darin Aufnahme gefunden habe.[2] Wir sahen vielmehr (S. 140 ff.), dass Lucas manche Theile dieser Quelle allein enthält; es hätte somit an sich auch das dritte Evangelium ein gewisses Recht, sich nach dem Namen des Apostels Matthäus zu nennen. Da nun aber doch der Hinzutritt von *Λ* nicht das einzige Plus ist, mit dem Lucas über den Typus von A hinausragt, da weiterhin für das dritte Evangelium der Name des Verfassers von vornherein festgestanden zu haben scheint, blieb für Namhaftmachung der Autorität von *Λ* keine Stelle mehr vacant ausser der Ueberschrift des ersten Evangeliums.[3]

§. 21. Traditionelle Voraussetzungen über Marcus.

Ohne Zweifel verstand man unter dem Marcus, dem man das zweite Evangelium zuschrieb, den Sohn jener Maria, in deren Hause die ersten Christen in Jerusalem sich versammelten (Act. 12, 12). Sein jüdischer Name war also Johannes,[4] und er selbst höchst wahrscheinlich in Jerusalem geboren. Durch Barnabas kam er in Verbindung mit dem Apostel Paulus (Act. 12, 25. 13, 5. 13), bis er, »dem es in seiner untergeordneten Stellung an Lust und Eifer εἰς τὸ ἔργον Act. 15, 38 gefehlt zu haben scheint,«[5] nach der bekannten Streitscene, zu der er Veranlassung gegeben (Act. 15, 37—39), sich blos noch an Barnabas hielt — eine Thatsache, die sich durch das Prädicat ὁ ἀνεψιὸς Βαρνάβα (vermuthlich Schwestersohn) Col. 4, 10 hinreichend erklärt. Aus derselben Stelle geht auch seine Identität mit dem zur Zeit des Colosser- und Philemonbriefs (V. 24) bei Paulus wieder anwesenden Marcus hervor, was auf spätere Verständigung deutet (vgl. auch 2. Tim. 4, 11). Hitzig hat auch 2. Cor. 8, 18 für die Geschichte des Marcus verwerthet.[6] Aber von hier an wird mehr und mehr Alles unsicher. Für den Fall, dass

1) Weisse: A. a. O. S. 48. — 2) Evangelien, S. 66. — 3) Weiss, S. 88 f. — 4) Wesshalb ihn Hitzig um so mehr als den Verfasser der Apokalypse betrachtet (Joh. Marcus, S. 149). Vgl. auch Weisse: Evangelienfrage, S. 92. 140. 180. Dann würde sich freilich die spätere Lebensgeschichte des Marcus bestimmter gestalten lassen, vgl. Hitzig, S. 149—186. — 5) Hitzig: A. a. O. S. 152. — 6) Joh. Marcus, S. 167—177.

Marcus sich auf's Neue von dem Apostel trennte, wahrscheinlich bei dessen Abführung nach Rom, wollen die Meisten, dass er, die beabsichtigte Reise nach Kleinasien vielleicht aufgebend (Col. 4, 10), sich später an Petrus anschloss. Wie schon früher Petrus im Hause des Marcus befreundet erscheint (Act. 12, 12), so wird der Letztere auch 1. Petr. 5, 13 der Sohn des Petrus genannt, was eher von einem innigen geistlichen Verhältnisse, als von leiblicher Abstammung zu deuten ist. So wahrscheinlich nun eine Berührung mit Petrus ist, so unwahrscheinlich ist die, gleichfalls an jene, von Babel-Rom datirte, Stelle sich anschliessende, weitere Tradition, wornach Marcus mit dem genannten Apostel nach Rom gekommen und dort Dolmetscher des, entweder mit dem Griechischen, oder mit dem Lateinischen [1] wenig vertrauten, Petrus gewesen sein soll. Das bald stereotyp werdende Prädicat ἑρμηνευτής (interpres) scheint übrigens auf einen Secretär hinzuweisen; [2] und zwar bezeichnet ihn als solchen zuerst Papias, ohne damit schon die Nachricht von einem römischen Aufenthalte zu verbinden. [3] Der letztere ist jedenfalls so lange höchst zweifelhaft, als noch Grund vorhanden ist, zu glauben, dass die Ebioniten den unzweifelhaft feststehenden Märtyrertod des Petrus nach Rom verlegt haben, wesshalb schon Eichhorn die traditionelle Entstehungsgeschichte des zweiten Evangeliums für Fabelei erklärte. [4] Doch mochte das Bedürfniss eines Dolmetschers für Petrus allerdings im Occident ein viel dringenderes gewesen sein, als im Orient. Uebrigens verfolgt die Ueberlieferung [5] den Lebenslauf des Dolmetschers noch über Rom hinaus, indem sie ihn sich nach Alexandrien wenden, dort das Christenthum begründen und als erster Bischof und Vorgänger des Anianus daselbst im Jahr 61 sterben lässt. [6]

Constanter Inhalt der Ueberlieferung hingegen blieb die Annahme einer Verbindung des Marcus und Petrus, und so suchte man das zweite Evangelium direct ebenso auf den Ersten, wie indirect auf den Zweiten zurückzuführen. Voran geht schon das Zeugniss des Papias (S. 250), welches, ganz ähnlich wie hinsichtlich des Matthäus, von allen späteren wiederholt und in einer Weise erweitert wird, die den Eindruck hinterlässt, als hätte man in demselben Maasse, als man um der zunehmenden zeitlichen Entfernung über die Entstehungsverhältnisse unseres Evangeliums weniger wissen konnte, mehr darüber zu

1) Bleek: Einleitung, II, S. 113. — 2) Meyer: Zu Marcus und Lucas, S. 2. — 3) Mit der, auf den Presbyter Johannes gestützten, Angabe des Papias scheint es zusammenzuhängen, wenn Clemens von Alexandrien (bei Eusebius: K. G. 6, 14) die Nachricht vom römischen Secretariat geradezu als παράδοσις τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων bezeichnet. — 4) Einleitung, I, S. 554. — 5) Eusebius (K. G. 2, 16), Epiphanius (Haer. 51, 6), Hieronymus (vir. ill. 8). — 6) Was Thiersch wirklich glaubt: Kirche im apostolischen Zeitalter, S. 104 f.

wissen geglaubt. Namentlich wird der Einfluss des Petrus aus nahe liegenden Gründen ein immer grösserer. Den die Weiterbildung der Tradition leitenden Gedanken spricht daher Tertullian aus: Marcus quod edidit, Petri affirmatur.[1] Zuerst hat Marcus *τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα* erst nach dem Tode des Letzteren, also aus dem Gedächtnisse aufgeschrieben;[2] nicht lange dauert es, so hat Petrus die Abfassung des Evangeliums noch erlebt. Wenigstens enthielten die Hypotyposen des Clemens[3] eine Nachricht, wornach Petrus in Rom gepredigt, die Zuhörer aber, mit seinen mündlichen Vorträgen nicht zufrieden, den Marcus um Aufzeichnung derselben gebeten hätten; Dies sei geschehen, ohne dass Petrus ihn verhindert oder ermuntert habe. Derselbe Clemens soll auch erfahren haben von alten Presbytern, dass vorher die Evangelien mit Genealogien geschrieben worden seien. Noch specieller erzählt Eusebius selbst,[4] irrthümlich auf Clemens sich berufend,[5] die Sache: Petrus habe das Vorhaben des Marcus durch Apokalypse erfahren und hierauf das fertige Werk desselben zum kirchlichen Gebrauche bestätigt — welcher Bericht eine offenbare Weiterbildung der Sage enthält. Jetzt also hat Petrus das fertige Werk wenigstens gelesen und bestätigt; von da ist nur noch ein Schritt zu der, schon durch Origenes präformirten,[6] Nachricht des Hieronymus,[7] wornach geradezu Marci evangelium Petro narrante et illo scribente, d. h. dictatsweise entstanden ist. Offenbar sah man sich für das zweite Evangelium nach einer apostolischen Autorität um und gelangte zu einer solchen zuerst durch die Combination von 1. Petr. 5, 13 mit dem angeblichen Aufenthalte des Apostels in Rom, dann durch ein immer enger gesetztes Verhältniss des directen Verfassers zum indirecten. Dasselbe Ziel suchte auf einem anderen Wege eine spätere Tradition zu erreichen, die, wie den Lucas, so auch den Marcus zu einem Jünger aus der Zahl der 70 machte — dem Zeugniss des Papias direct entgegen.[8]

Besitzt nun die kirchliche Tradition trotz ihrer Einstimmigkeit hinsichtlich des Marcus fast so wenig ausreichende Kraft, wie hinsichtlich des Matthäus, so frägt sich doch, ob nicht aus inneren Gründen die Darstellung einem Apostelschüler zugeschrieben werden müsse, und ob die Hand des Apostels, mit welchem Marcus in genauester Verbin-

1) Adv. Marc. 4, 5. Vgl. auch den Kanon des Muratori bei Credner: Zur Geschichte des Kanons, S. 77. — 2) Irenäus, 3, 1. Bei Eusebius: K. G. 5, 8. — 3) Bei Eusebius: K. G. 6, 14. — 4) K. G. 2, 15. So Credner (Einleitung, S. 113), Kuhn (Leben Jesu, I, S. 47), Thiersch (Historischer Standpunkt, S. 212 f.), Meyer (Zu Marcus und Lucas, S. 4). — 5) Credner (Einleitung, S. 113), Thiersch (Standpunkt, S. 212 f.). — 6) Bei Eusebius: K. G. 6, 25. — 7) Vir. ill. 8. Ep. 150 ad Hedibiam, 11. — 8) Epiphanius (Haer. 51, 6), Pseudo-Origines: De recta in Deum fide, 1.

dung stand, im Evangelium wiederzuerkennen ist. Nimmt man die Ueberlieferung der alten Kirche nur nicht in dem mechanischen Sinne, als ob das zweite Evangelium ein schriftlicher Abdruck der Lehrvorträge des Petrus sein solle, so lässt sich an sich nichts einwenden gegen die Wahrscheinlichkeit, dass ein Apostelschüler, wenn er als Schriftsteller auftritt, sich an einen der Hauptapostel halten und in dessen Sinne schreiben werde. Würde sich etwa in Beziehung auf den paulinischen Charakter des Lucas die Sache wirklich so verhalten, so liesse sich nicht absehen, wesshalb nicht auch bei der Abfassung des zweiten Evangeliums petrinischer Einfluss statt gehabt haben sollte, zumal da ja eben dieses zweite Evangelium in seiner ganzen, Unmittelbarkeit und Lebensfrische verrathenden, Anlage einer solchen Hypothese günstig ist.

Bekanntlich war Storr der Erste, der die Ursprünglichkeit des Marcus in der theologischen Welt geltend gemacht hat. So wenig er auch auf die Zuverlässigkeit der Tradition, die das zweite Evangelium mit Petrus in Verbindung setzt, vermöge seines geschärften kritischen Urtheils hält,[1] so war er doch zu seinem Schlusse in erster Linie zum Theil an der Hand dieser, auf Petrus weisenden, Tradition,[2] nicht minder aber auch durch seine orthodoxe Richtung überhaupt gelangt. Wie die orthodoxe Scholastik, ohne dass man es ihr zum wissenschaftlichen Verdienst anrechnen kann, bezüglich der Ursprache des Matthäus lediglich in Folge ihres Inspirationsinteresses zu richtigen Behauptungen geleitet wurde (S. 267 ff.), so fand Aehnliches auch in Bezug auf Marcus statt, den man natürlich möglichst auf eine apostolische Autorität zurückzuführen bestrebt war,[3] wie es andererseits im Interesse der Aufklärung lag, die alte Tradition bezüglich des petrinischen Charakters des Marcus zu entkräften;[4] in diesem Sinne also wandelte der »letzte Vertreter der Orthodoxie« auf ganz sachgemässen Bahnen. Das Glück der Hypothese war aber, dass von umgekehrtem Standpunkte ausgehend, Weisse, dem gleichzeitig Kuhn zur Seite trat,[5] als das bei Weitem interessanteste Moment, das er für den petrinischen Ursprung der Relation im Marcus anzuführen weiss, auf blos kritisch-exegetischem Weg gewonnene Resultate anführte, um zu beweisen, dass jene Tradition auch durch die innere Beschaffenheit des Evangeliums bestätigt werde.[6] Er sah im Marcus eine, nach dem Tode des Petrus veranstaltete, Aufzeichnung seiner Erzählungen, wobei jedoch zur Ergänzung und Vervoll-

1) Evangelische Geschichte des Johannes, S. 249 ff. 265 ff. 366. — 2) A. a. O. S. 265 ff. 282. — 3) Credner: Einleitung, S. 115. — 4) Semler (Zusätze zu Townson, I, S. 21), Griesbach (Opuscula academica, II, S. 387 ff.), Eichhorn (Einleitung, I, S. 554 ff.), Fritzsche (Proll. ad Marcum, S. 26 ff.). — 5) Leben Jesu, I, 1838, S. 39 ff. — 6) Evangelische Geschichte, I, S. 64 ff.

ständigung seiner fragmentarischen Erinnerungen noch Beiträge der mündlichen Tradition verwerthet worden sind. [1]

Auf unserem Standpunkte fällt jedenfalls die tendenziöse Entstehungsgeschichte des Marcus, von der die Kirchenväter berichten, unrettbar dahin, denn der Verfasser unseres zweiten Evangeliums hat blos eine Quelle bearbeitet, und Niemanden sollte es der Mühe werth dünken, sich für das Wenige, was Marcus dabei selbstständig hinzu oder abgethan hat, nach einer apostolischen Quelle und Autorität umsehen zu wollen. [2] Aber auch A kann wenigstens kein unvermitteltes Dictat des Petrus sein, wie aus einer §. 28 zu liefernden Betrachtung über den allgemeinen historischen Charakter dieser Quelle hervorgehen wird. Dagegen lassen sich allerdings gewisse Data für Annahme einer entfernteren Beziehung dieser ersten Quelle zur Person des Petrus auftreiben, die uns in dem Urtheil mancher Gelehrten, dass das Zeugniss des Papias auf das Original unseres Marcus, nicht auf diesen selbst passe,[3] bestärken mögen. Dahin können wir schon die Weiss'schen Beobachtungen rechnen von dem, in unserem Evangelium hervortretenden, Interesse an den Jüngern, besonders den drei Vertrauten,[4] was — wenn die Sache sicher wäre — auf eine Autorität aus diesem Kreise schliessen liesse. Besonders im Unterschied zu Lucas hebt A den Petrus insofern hervor, als die eigentliche Erzählung gerade mit seiner Berufung Mr. 1, 16 und der Heilung seiner Schwiegermutter 1, 29 beginnt,[5] ja es sogar den Schein gewinnt, als sei das Haus des Petrus in Kapernaum der eigentliche Ausgangspunkt für die im weiteren Verlaufe berichteten Züge und Wanderungen Jesu (§. 29), wie überhaupt ein grosser Theil der Erzählungen sich um Kapernaum dreht. [6] Gleich darauf 1, 36 werden die Jünger auch blos bezeichnet als *Σίμων καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ*. Auch die genaue Sorgfalt, womit in der Quelle die Namen Simon und Petrus (S. 276) auseinandergehalten werden, sowie die in ihr allein hervortretende (§. 27) Epoche der Petruserklärung im öffentlichen Leben des Herrn ist dieser Hypothese günstig. Dagegen scheint im weiteren Fortgang der Geschichte Petrus wieder zurückzutreten, bis 11, 21. 13, 3. 16, 7 sein Name wieder im zweiten Evangelium allein hervorgehoben wird. [7]

Dagegen fehlt es nicht an Stellen, wo die Seitenberichte in dieser

1) Evangelische Geschichte, I, S. 32 ff. 59 ff. — 2) Weisse: Evangel. Geschichte, I, S. 65. — 3) Credner, Reuss: Nouvelle revue, II, S. 62. Geschichte, S. 172. — 4) S. 659—665. 674. — 5) Weisse (Evangelische Geschichte, S. 59 f.), Meyer (Zu Marcus und Lucas, S. 21). — 6) Hilgenfeld (Marcusevangelium, S. 119), Köstlin (Evangelien, S. 355). — 7) Dürften wir Voraussetzungen aus dem vierten Evangelium (1, 45) entlehnen, so würden wir hier auch des Umstandes Erwähnung thun, dass Mr. 6, 45. 8, 22 Bethsaida in eigenthümlicher Weise vorkommt.

Beziehung mehr thun, als Marcus. Zwar was die Hervorhebung des Petrus Mt. 15, 15. Lc. 8, 45. 22, 8 anstatt der Jünger überhaupt (Mr. 5, 31. 7, 17. 14, 13) betrifft, so hat Weisse wenigstens für die beiden ersten Fälle wahrscheinlich zu machen gewusst, dass Matthäus, nachdem er 15, 12—14 etwas eingeschoben, und Lucas, nachdem er *ἀρνουμένων δὲ πάντων* eingefügt hatte, die Nothwendigkeit verspürt hätten, anstatt der Jünger überhaupt vielmehr einen bestimmten zu nennen (vgl. auch S. 191), und dass die Nennung gerade des Petrus deutlich zeige, dass schon Matthäus und Lucas die Relation in A als von Petrus ausgehend dachten.[1] Es bleibt also immerhin wahrscheinlich, dass die Nennung des Petrus Lc. 8, 45. 22, 8 auf Rechnung des Lucas kommt, welcher Evangelist überhaupt in seinen, aus eigenen Mitteln geschöpften Berichten Manches zu Ehren des Petrus sagt, wie 5, 3. 12, 41—44. 22, 32. 24, 12. 34. Am allerauffallendsten aber ist das Hervortreten des Apostels im ersten Evangelium, so dass eben dieses einst dem »sächsischen Anonymus« als das eigentliche Petrusevangelium erscheinen wollte.[2] Matthäus hat nicht blos eigene Petrusanekdoten, wie 14, 28 —31. 16, 17—19. 17, 24—27, sondern schiebt ihn auch, vielleicht aus obenangedeutetem Grund, 15, 15. 18, 21 in den Zusammenhang seiner Erzählung ein, wie er ihn im Apostelkatalog 10, 2 als *πρῶτος* hervorhebt. Im ganzen Evangelium ist es Petrus allein, der sich für befugt erachtet, unmittelbar mit dem Herrn zu verhandeln.[3] Auf ganz unrichtigen Voraussetzungen über das Quellenverhältniss beruht es dagegen, wenn Hilgenfeld gerade in der Auslassung von Mt. 14, 28—31, sowie in der Differenz zwischen Mr. 6, 51. 52 und Mt. 14, 33 (angeblich hervorgegangen aus dem Interesse, das spätere Petrusbekenntniss hervortreten zu lassen) deutliche Anzeichen des Petrinismus merkt.[4]

Unbefangener Weise kann jedoch in den zuletzt erwähnten Thatsachen keine Instanz gegen die Beziehung erkannt werden, in welche wir die erste unserer Quellen zu der Person des Hauptapostels gesetzt haben. Denn die angeführten Stellen erledigen sich zum Theil durch Erwägung der anderen Stellung, welche das erste Evangelium gegenüber dem zweiten zu dem Christenthum der Urapostel einnimmt (§. 23), theils aus der Celebrität des Mannes überhaupt, an dessen Person sich leicht noch einige, von Matthäus und Lucas aufgefangene, vereinzelte Anekdoten und Sagen knüpfen konnten.[5] Dagegen scheinen Stellen, wie Mr. 5, 37. 41—43. 8, 29—33. 9, 5. 6. 10, 28. 11, 21. 13, 3. 14, 13 = Lc. 22, 8. 14, 37. 47 und die Verleugnungsgeschichte ganz un-

1) Evangelische Geschichte, I, S. 61 f. — 2) Die Evangelien, S. 8 ff. Vgl. Köstlin, S. 105 f. — 3) Ritschl: Evangelium Marcions, S. 187. — 4) Evangelien, S. 136 f. — 5) Hierüber vgl. besonders Weisse: Evangelische Geschichte, I, S. 63.

gezwungen auf die Mittheilungen des Petrus zurückgeführt werden zu können.[1]

Diesen Beobachtungen kommt nun der bekannte Umstand entgegen, dass Justin die, nur im zweiten Evangelium vorfindliche, Stelle Mr. 3, 16 als in den ἀπομνημονεύματα Πέτρου enthalten anführt.[2] So finden wir denn noch neuerdings jene Stelle des Justin von Ritschl,[3] Köstlin,[4] Meyer,[5] Weiss[6] und Christianus[7] geradezu auf unseren Marcus bezogen. Andererseits hat Hilgenfeld jene Stelle benutzt, um einem, unserem Marcus vorangehenden, von ihm zu unterscheidenden, Petrusevangelium Existenz zu verleihen;[8] und Köstlin ist ihm in dieser Hereinschiebung des Petrusevangeliums gefolgt.[9] Insonderheit wollte Hilgenfeld in dem Petrusevangelium des Justin jenes unkanonische Evangelium erkennen, dessen Benutzung durch Justin nicht wohl geleugnet werden kann; es sei, wie auch Zeller[10] wahrscheinlich findet, identisch gewesen mit dem papianischen Urmarcus, eine Hauptquelle für unser zweites Evangelium. Aber Hilgenfeld und Köstlin zerreissen alle und jede Verwandtschaft dieses Petrusevangeliums mit unserem zweiten kanonischen dadurch, dass sie die Citate, die sich bei Justin aus Lucas finden, auf dieses Petrusevangelium zurückführen, vornehmlich daher auch die Geschichte von den siebzig Jüngern u. dgl. dorthin verlegen, worin Zeller[11] und Baur[12] doch mit Recht eine etwas starke Zumuthung erblicken. Ueberhaupt aber ist dieses Petrusevangelium mit seiner angeblich fortgeschritten judenchristlichen Tendenz eine sehr unbestimmte Grösse von ausserordentlich zweifelhafter Existenz, mit welcher wir gegen so bekannte Grössen, wie unsere synoptischen Evangelien, und gegen so unzweifelhaft gewordene Resultate, wie unsere Untersuchungen sie geliefert haben, keinen Augenblick mehr zu operiren versucht sein können. Das Petrusevangelium, in welchem die späteren Ausläufer der Tübinger Schule den Urmarcus erblicken wollen, hat kein grösseres Glück gemacht, als jenes Hebräerevangelium, in dem man den Urmatthäus, und das marcionitische Evangelium, in dem man den Urlucas aufgefunden haben wollte.

Indem wir also die Stelle des Justin für die Bestimmung derjenigen apostolischen Autorität benutzen, auf welche die Quelle A in nähe-

1) Weiss, S. 674 f. — 2) Dial. c. Tryph. 106. Gieseler's Auslegung (Historisch-kritischer Versuch, S. 58) ist jetzt verschollen. — 3) Theol. Jahrbücher, 1851, S. 499 f. — 4) Evangelien, S. 368 f. — 5) Zu Marcus und Lucas, S. 3. Zu Johannes, S. 7. — 6) S. 677. — 7) Der Ursprung der Evangelien, S. 19. 31. — 8) Evangelien Justin's, S. 259 ff. Evangelien, S. 147 f. — Vgl. dagegen Baur: Marcusevangelium, S. 119 ff. — 9) S. 99 ff. 104 ff. 359 ff. — 10) Apostelgeschichte, S. 40. — 11) Apostelgeschichte, S. 40 ff. — 12) Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, S. 76.

rer, ihr Auszug im zweiten Evangelium in entfernterer Weise zurücklangt, sehen wir ganz ähnlich, wie Dies auch bei der Quelle *A* vermöge des Papiaszeugnisses der Fall war, unsere, aus innerer Kritik gewonnenen, Resultate durch eine in der äussern Tradition erhaltene Notiz bestätigt. Sonach müssen wir aber als entschieden über das Maass des kritisch Gebotenen hinausgehend verwerfen nicht blos die Ansicht Gfrörer's, der von einer Abfassung des zweiten Evangeliums durch Marcus nichts wissen will,[1] sondern auch die Unterscheidung des Pauliners und des Petriners Marcus;[2] vielmehr ist es recht wohl möglich, ja wahrscheinlich, dass der aus der übrigen neutestamentlichen Literatur bekannte Jude Johannes Marcus der Verfasser ist. Aber selbst dabei können wir nicht stehen bleiben, die Nachricht des Papias etwa mit Bleek anzuerkennen, soweit sie die Person des Schriftstellers, sie zu verwerfen, soweit sie die Art der Schriftstellerei betrifft.[3] Vielmehr erklärt sich die Ursprünglichkeit der Relation in A am leichtesten, wenn wir der altkirchlichen Tradition die Concession einer mittelbaren Abstammung jenes Berichtes aus dem Munde des Petrus machen. Jene Mittelbarkeit aber ist im Ganzen wohl als erreicht und hergestellt anzusehen durch die, ebenfalls an der Hand der Tradition hergehende, Genesis des Evangeliums, wie Weisse sie beschreibt: »Es ist nicht, wie das Werk eines Augenzeugen, auch nicht wie das Werk eines Solchen, der noch unmittelbar Gelegenheit hatte, durch sorgfältig forschende Befragung von Augenzeugen, oder auch von Forschern, die ihrerseits schon ein zusammenhängendes Studium aus dem Gegenstande gemacht, die Lücken auszufüllen, jedem einzelnen Theile seine rechte Stelle anzuweisen und das Ganze zu einer nicht blos einerseits innerlichen, andererseits blos äusserlichen, sondern wahrhaft organischen Einheit zusammenzuschliessen. Der Evangelist, obgleich ihm aus den Erzählungen seines Meisters das Ganze eben als ein geistiges Ganze lebendig vor der Seele stand, war doch genöthigt, die Bruchstücke, aus denen dieses Ganze bestand, auf eine Weise äusserlich zu verknüpfen, die nicht umhin kann, auch uns noch bemerklich werden zu lassen, dass es eben nichts als Bruchstücke waren, was er zu verknüpfen hatte.«[4]

§. 22. Traditionelle Voraussetzungen über Lucas.

Der Verfasser des dritten Evangeliums ist der Einzige, der wenigstens am Anfang seiner beiden Schriften persönlich hervortritt. Als

1) Urchristenthum, II, 2, S. 247 ff. — 2) Grotius, Calov, Cotelerius, Schleiermacher, Kienlen: Studien und Kritiken, 1843, S. 423 ff. — 3) Synopsis, I, S. 13. — 4) Evangelische Geschichte, I, S. 69.

ausgemacht darf man heutzutage wohl annehmen, dass der Verfasser der Apostelgeschichte und des dritten Evangeliums ein und dieselbe Person sind.[1] Nicht so ausgemacht ist freilich, ob der Verfasser der ersteren Schrift sich in der That selbst als einen Begleiter des Apostels Paulus darstellt. Jedenfalls schreibt die kirchliche Tradition seit Irenäus[2] das dritte Evangelium einem Pauliner zu, dessen Name zusammengezogen ist aus Lucanus, vielleicht Lucilius, wie ähnliche Beispiele öfters vorkommen (Silas, Demas, Zenas, Epaphras, Hermas). Nach Col. 4, 14 war er ein Arzt,[3] und die spätere Sage macht ihn, freilich ohne alle historische Grundlage, sogar zum Maler.[4] Vermuthlich war er ein geborener Heide und wird desshalb Col. 4, 11. 14 von den ὄντες ἐκ περιτομῆς unterschieden. Die Hebraismen in seinen Schriften nöthigen mit nichten, an jüdische Geburt des Lucas zu denken,[5] da sie sich erklären aus den Quellen und aus dem S. 332 f. Gesagten. Ein Judenchrist hätte schwerlich gerade so, wie Lc. 7, 3 von πρεσβύτεροι τῶν Ἰουδαίων, oder 23, 51 von einer πόλις τῶν Ἰουδαίων gesprochen. Auch ob er ein Proselyt gewesen,[6] ist ungewiss.[7] Jedenfalls aber besass er eine verhältnissmässig grössere wissenschaftliche Bildung, was wenigstens nicht im Widerspruche steht mit der, seit Eusebius[8] öfters vorkommenden, Annahme, derzufolge er aus Antiochia gebürtig gewesen wäre. Allzu vorschnell sind einige Neuere[9] dieser Nachricht gefolgt, die doch am Wahrscheinlichsten auf einer leicht möglichen Verwechselung mit dem Act. 13, 1, freilich als Cyrenäer, genannten Lucius beruht,[10] welcher Name jedoch auf keinen Fall identisch mit Lucas ist.[11] Noch weniger ist an den Röm. 16, 21 genannten Lucius zu denken;[12] und vollkommen abenteuerlich ist es, den Lucas mit Silvanus zu identificiren, weil lucus = silva.[13] Ebenso ist die alte Tradition, wornach er unter den siebzig Jüngern gewesen sein soll,[14] ohne Zweifel auf Grund seines

1) Abschliessend sind die Untersuchungen von Zeller: Apostelgeschichte, S. 414—452. — 2) Haer. 3, 14. — 3) Vgl. die medicinischen Forschungen von Hug (Einleitung, II, S. 139), Delitzsch (Hebräerbrief, S. 705), Lekebusch (S. 393). — Am sichersten sind die von uns S. 216. 222 f. mitgetheilten Data. — 4) Erst bei Nicephorus: K. G. 2, 43. — 5) Gegen Heumann, Lardner, Tiele: Studien und Kritiken, 1858, S. 753 ff. — 6) So Isidorus Hispal.: De vita et obitu sanctorum, 82. — 7) Gegen Kuinöl, Guericke, Riehm, Bleek: Einleitung, II, S. 119. — 8) K. G. 3, 4. Hieronymus: Praef. in Matthaeum. De vir. ill. 7. — 9) Hug, Guericke, Thiersch: Standpunkt für die Kritik, S. 51. — 10) De Wette, Winer, Lekebusch: Composition der Apostelgeschichte, S. 390. — 11) Gegen Eichhorn: Einleitung, I, S. 626 ff. — 12) So Tiele: A. a. O. S. 766. Vgl. dagegen Lekebusch (S. 390 f.), Bleek (Einleitung, II, S. 119). — 13) Kohlreif (Chronologia sacra, S. 99), Hauber (Betrachtungen über Einige der ersten Gläubigen und Lehrer, S. 61 f.), Hennell (Untersuchung über den Ursprung des Christenthums, 1840, S. 104). — 14) Seit Pseudo-Origines (De recta in Deum

eigenen Evangeliums entstanden, das diese Nachricht allein mittheilt, scheitert übrigens schon an Lc. 1, 1.

Dass Lucas ein ständiger Begleiter des Paulus war, ist ausser allem Zweifel. Auch abgesehen vom Colosserbrief grüsst Paulus mehrfach von ihm (Philem. 24. Vgl. noch 2. Tim. 4, 11. Schwerlich gehört hierher auch 2. Cor. 8, 18).[1] Vielleicht ist er mit dem Apostel in Rom gestorben. Dies wäre um so glaublicher, wenn die, seit Act. 16, 11 in den Zusammenhang der Apostelgeschichte eintretende, erste Person wirklich keine, bei der schliesslichen Redaction stehen gebliebene, Redeform eines Timotheus oder beliebigen anderen Quellenschriftstellers wäre, sondern den Lucas selbst mit einschlösse.[2]

Dann schliessen sich auch die Abfassungsverhältnisse des Evangeliums dahin weiter auf, dass Lucas, der in dem ἡμεῖς enthalten zu denken ist, sich dem Apostel auf seiner zweiten Missionsreise in Troas anschloss, aber in Philippi zurückblieb, um denselben auf seiner letzten Reise nach Jerusalem zu begleiten. Er wäre also einige Wochen daselbst geblieben, um dann zwei Jahre lang mit dem Gefangenen in Cäsarea zuzubringen. An beiden Orten hat er die, meist judäische Localitäten berührende, Geschichtstheile gesammelt, die er in A einfügt; der, in Cäsarea sich aufhaltende (Act. 8, 40. 21, 8), Diakon Philippus und seine vier Töchter (21, 9) bieten sich ganz naturgemäss als derartige Quellen dar, namentlich auch hinsichtlich der 9, 52 ff. 10, 33 ff. 17, 16 ff. vorhandenen Erzählungen, in denen es sich um Samariter handelt, mit denen Philippus zu thun gehabt hatte (Act. 8, 5 f.).[3] So dient das hier Gefundene dem S. 166 f. Gesagten zur vollen Bestätigung.[4]

Eine alte Ueberlieferung lässt nun das dritte Evangelium in ganz ähnlicher Weise unter dem bestimmenden Einflusse des Paulus geschrieben sein, wie Marcus den Inhalt seiner Schrift aus der Verkündigung des Petrus geschöpft haben sollte. Dies bezeugt — abgesehen von den Marcioniten, die das Evangelium geradezu dem Paulus zuschrieben[5] — zuerst Irenäus: Lucas habe die Berichte des Paulus niedergeschrieben.[6] Nach Origenes soll er bereits unter der Approbation des Apostels als dritter Evangelist sein Werk herausgegeben haben,[7] und Eu-

fide) und Epiphanius (Haer. 51, 11) öfters wiederkehrend. Nach Theophylakt oder Lc. 24, 13 war er auch bei dem Vorgang in Emmaus betheiligt. — 1) Neander (Apostolisches Zeitalter, I, S. 340), Schneckenburger (Zweck der Apostelgeschichte, S. 27 f.). Aber vgl. dagegen Lekebusch, S. 396 ff. — 2) Vgl. Lekebusch: Apostelgeschichte, S. 131—189. 393—402. — 3) Schneckenburger (Ueber den Zweck der Apostelgeschichte, S. 161 ff.), Hitzig (Johannes Marcus, S. 62), Lekebusch (A. a. O. S. 413). — 4) Sagen über das spätere Leben des Lucas vgl. bei Credner (Einleitung, S. 126 ff.) und Bleek (Einleitung, S. 121). — 5) Tertullian: C. Marc. 4, 5. — 6) Haer. 3, 1. Vgl. Euseb: K. G. 5, 8. — 7) Bei Euseb: K. G. 6, 25.

sebius meint geradezu, das εὐαγγέλιόν μου der paulinischen Briefe beziehe sich auf die dritte kanonische Schrift.[1] Wenigstens als Vermuthung Einiger berichtet das Letztere auch Hieronymus.[2] Aber gerade dass man den dritten und zweiten Evangelisten in dieser Beziehung so parallel stellte, erweckt gerechte Bedenken, ob man sich hierbei auch auf historischem Boden befinde, ob nicht vielmehr die Ueberlieferung sich erzeugt habe aus dem dogmatischen Interesse, den beiden Evangelien der Apostelschüler eine höhere Autorität zu vindiciren.[3] Lucae digestum Paulo adscribere solet — diese Worte Tertullian's[4] geben jedenfalls den leitenden Gedanken der Tradition an.

Doch verhält es sich hierbei mit dem dritten Evangelium theils günstiger, theils ungünstiger, als hinsichtlich des zweiten. Das Erstere, insofern die unverkennbare Grundlage der ganzen Tradition, der paulinische Charakter des Evangeliums, eine, von der inneren Kritik anerkannte, Thatsache ist (§. 25). Das Zweite, insofern als 1) jene patristische Deutung von εὐαγγέλιόν μου anerkannter Maassen exegetisch unmöglich ist. 2) Schon Hieronymus meint, Lucas könne seine Berichte auch von anderen Personen, ausser Paulus, haben; und Lc. 1, 1—4 erhebt diese Vermuthung zur Gewissheit, so dass Schleiermacher,[5] Köstlin[6] u. A. aus dem Prolog, weil derselbe auf die Urapostel zurückgeht und des Paulus gar keine Erwähnung thut, gegen die Autorschaft des historischen Lucas argumentirt haben. 3) Jedenfalls muss bei Lucas ein anderes Verhältniss angenommen werden, als bei Marcus; da Paulus für den historischen Theil eines Evangeliums nicht in derselben Weise, wie etwa Petrus, Gewährsmann sein konnte. Alles zugegeben, was schon Kuhn für den historischen Gehalt der paulinischen Theologie geltend gemacht hat,[7] so musste Paulus seine Kenntnisse von dem irdischen Leben Jesu immer aus den Mittheilungen Anderer schöpfen. 4) Ueberhaupt erstattete Paulus keinen ausführlichen historischen Bericht, sondern nahm blos die dogmatisch wichtigen Höhepunkte der evangelischen Geschichte in seinen Vortrag auf. Hiernach ist die Ansicht von Thiersch zu beurtheilen, derzufolge Paulus nach 2. Tim. 4, 13 schriftliche Aufzeichnungen für Lucas herbeikommen liess und so dem Evangelium zur Existenz verhalf.[8]

Von der Tradition über das dritte Evangelium bleibt daher ausser dem biblischen Namen und der Identität des Verfassers beider Geschichtsschriften hauptsächlich übrig der von der Kirche richtig aufge-

1) K. G. 3, 4. Dasselbe gibt er als Meinung des Origenes 6, 25. — 2) De vir. ill. 7: Quidam suspicantur. — 3) Vgl. Köstlin, S. 291. — 4) C. Marc. 4, 5. — 5) Einleitung, S. 239. — 6) Evangelien, S. 290 f. — 7) Leben Jesu, I, S. 59 ff. — 8) Kirche im apostolischen Zeitalter, S. 158. 177.

fasste Gesammtcharakter des Evangeliums,[1] den der »sächsische Anonymus« so weit überspannte, dass er das dritte Evangelium geradezu auf Paulus zurückführte.[2] Freilich sollte mit Angabe des Namens nicht blos die Richtung, sondern der wirkliche Verfasser bezeichnet werden. Warum dieser Lucas nicht gewesen sein könne, ist schon an sich, zumal aber, wenn man in angedeuteter Weise über die Apostelgeschichte denkt, durchaus nicht einzusehen. Blos insofern sie sich von dem Interesse leiten lässt, das dritte Evangelium unter apostolischer Obhut abgefasst sein zu lassen und demgemäss seine Entstehungsgeschichte in's Detail ausspinnt, ist die Tradition entschieden zu verwerfen.

§. 23. Dogmatischer Charakter des Matthäus.

Besonders seit dem »sächsischen Anonymus«[3] stellt die Tendenzkritik unseren Matthäus bekanntlich am entschiedensten unter allen Synoptikern auf die judenchristliche Seite. Sehen wir ab von blos sophistischer Weise herbeigezogenen Stellen, deren Angesicht zum mindesten ebenso stark nach der entgegengesetzten Seite gewandt ist, so lassen sich als Beweise für die particularistische Tendenz anführen die, nur bis auf Abraham zurückreichende, Genealogie, die exclusive Missionsinstruction der Apostel (10, 5. Vgl. 7, 6. 15, 24), die ausgesprochene Unverbrüchlichkeit des Gesetzes (5, 17—19. 11, 13. 23, 3. 23), ferner die Herleitung alles Elends aus der Trübung des Gesetzes durch die Tradition (5, 20. 15, 3. 6), die Rechtfertigung aus des Gesetzes Werken (7, 19—23. 12, 33—37. 19, 17. 21, 34. 41. 25, 31 ff.), die auf die Spitze getriebene Heiligung des Sabbats (24, 20), die Hervorhebung des Petrus (10, 2. 16, 17—19), die, als lügnerische Erfindung hingestellte, Erklärung Jesu über den Tempel (26, 61), die Darstellung Jesu als des Judenkönigs (2, 2. 25, 31 ff.), die localen und temporalen Modificationen der Parusie (10, 23. 16, 28), überhaupt diese ganze Eschatologie, derzufolge das Ende Israels zugleich auch das Ende der zeitlichen Ordnung der Dinge ist (24, 3. 22. 10, 23),[4] daher denn auch die *παλιγγενεσία* des *δωδεκάφυλον* 19, 28 als das Endziel alles geschichtlichen Werdens erscheint. Aber unwillkürlich drängen sich auch wieder Beobachtungen von ganz entgegengesetzter Art in Menge auf. Wie contrastiren doch in jener Geschichte vom kananäischen Weibe Wort und That!

1) De Wette (Einleitung, II, S. 207) und Hilgenfeld (Evangelien, S. 225) bleiben daher bei der Annahme, dass der Verfasser ein Pauliner war, stehen. — 2) Die Evangelien, ihr Geist u. s. f. S. 251 ff. — Vgl. dagegen: Theologisches Literaturblatt, 1846, S. 10 ff. — 3) S. 31 ff. — 4) Köstlin, S. 15 ff.

Gerade bei Heiden findet Jesus einen, ihn selbst überraschenden Glauben, wie er ihn in Israel nicht gefunden (8, 10. 15, 28). Viele — heisst es 8, 11. 12 — werden vom Aufgang und Niedergang kommen (vgl. 24, 31), um mit den Patriarchen zu Tische zu liegen, während die Söhne des Reichs ausgestossen werden. In dieser Richtung enthalten ja gerade die letzten Capitel des Matthäus eine Reihe von Andeutungen des Ueberganges des Evangeliums zu den Heiden; er allein berichtet von dem Fluch, den das Volk über sich herabgerufen (27, 24. 25); kein anderer Synoptiker widmet der antipharisäischen Opposition eine solche Breite der Darstellung; Matthäus nur will in der Geschichte von den Grabeswächtern den letzten und grössten Betrug entlarven, welchen die Juden dem Christenthum gespielt.[1] Er allein theilt die Drohung Jesu an die Juden mit, dass das Reich Gottes von ihnen genommen und den Heiden übergeben werden solle (21, 43);[2] was hierüber schon der Täufer 3, 9 angedeutet hatte, wird in Parabeln (20, 1—16. 21, 28—43. 22, 1—14) deutlich genug wiederholt; wie denn auch die particularistischen Missionsaussprüche vollkommen aufgewogen werden durch unmissverstehbar klare universalistische Weissagungen (24, 14) und Befehle (28, 19). Aehnlich wird die Genealogie durch die Geburtsgeschichte,[3] wird 24, 20 durch 12, 8, und 5, 17—19 gedeckt durch 9, 16. 17, so 5, 23 durch 24, 1. 2, so 19, 12 durch 11, 18. 19, so 16, 28 durch 13, 31—33. Dazu kommt, dass noch deutlicher, als selbst bei Lucas, der Werth des Gesetzes in das religiöse und moralische Element gelegt wird; so an Stellen, wie 7, 12 (vgl. Lc. 6, 31). 22, 40 (vgl. Lc. 10, 26). 23, 33 (vgl. Lc. 11, 42). Auch Heiden, die das Gebot der Liebe erfüllt haben, werden selig (25, 31—45. Vgl. 11, 22. 12, 41. 42). Ja selbst in der Vorgeschichte sind es nicht, wie Lc. 2, 11 Juden, sondern Heiden, die Christum, wenn gleich als Judenkönig, zuerst anerkennen (2, 11. 12).

Schon Schwegler sprach daher von einer ungleichartigen Composition des ersten Evangeliums; es enthalte verschiedenartige Schriften und sei ein zufälliges Aggregat successiver Entwickelungsformationen der evangelischen Geschichte auf Grundlage des Hebräerevangeliums.[4] Noch vorsichtiger hat dann Baur die Unbefangenheit des Evangelisten im Ganzen anerkannt,[5] wogegen Hilgenfeld und Köstlin eine auf Grund von *A* entstandene judenchristliche Schrift von einem späteren Katholiker überarbeitet sein lassen, nur dass Letz-

1) Weiss, S. 35 f. — 2) Vgl. gegen Köstlin's (S. 25) Abschwächung die Entgegnung Hilgenfeld's (Evangelien, S. 97). — 3) Vgl. über den universalistischen Charakter derselben besonders Hilgenfeld: Evangelien, S. 51 ff. — 4) Nachapostolisches Zeitalter, I, S. 248. — 5) Theologische Jahrbücher, 1843, S. 550—564. Evangelien, S. 578 ff. 612 ff.

terer im Grunde blos die Stellen 21, 43. 28, 19. 20 dem Bearbeiter zuschreibt,[1] während Hilgenfeld auf seine Rechnung mit Bestimmtheit 1, 18—2, 23. 4, 13—16. 23—5, 1. 7, 28—8, 1. 5—13. 17. 9, 35. 11, 1. 12, 17—45. 13, 1. 10—23. 35—43. 49—52. 16, 9. 17, 22. 23. 20, 1—19. 21, 33—44. 22. 1—14. 24, 1—25, 46. 26, 6—13. 27, 3—10. 19. 52. 53. 62—66. 28, 11—15 setzt.[2] Nun hat sich uns aber erwiesen, dass Matthäus die Quellen A und Λ voraussetzt, und dass das Meiste von Dem, was als judaistisches Tendenzwerk des ersten Evangeliums figurirt, einfach aus diesen beiden Schriften herübergenommen ist, zum Theil allerdings auch an Stellen, wo Marcus und Lucas Anstoss genommen haben. Aber auch über die dogmatische Beschaffenheit jener Quellenschriften darf man sich keinen voreiligen Auffassungen im Sinne der Tendenzkritik hingeben. Sie stellen nichts weniger als denjenigen Parteistandpunkt dar, den man als vom späteren Judenchristenthum eingenommen kennt. Vielmehr sind sie Producte des primitiven Christenthums, einer allerdings noch beschränkt palästinensischen Religionsform, die aber erst durch Ablehnen aller, in ihrem Princip doch angelegten, fortbildenden Mächte zum abgeschlossenen Ebionitismus wurde. Man kann die erste Quelle einseitig finden, wenn man z. B. nur Mt. 15, 24 herausreisst und, anstatt zu bedenken, dass in derselben Quelle auch Mt. 8, 10 = Lc. 7, 9 stand (S. 77 f.), vielmehr den Hilgenfeld'schen Beschluss unterschreibt, wornach Mt. 15, 21—28 als Aequivalent für Mt. 15, 24 auf Rechnung des Bearbeiters zu bringen wäre.[3] So kann man auch unserer zweiten Quelle judaistische Einseitigkeit zuschreiben, wenn man sich etwa blos an Mt. 10, 5. 6 hält und vergisst, dass Mt. 8, 11. 12 = Lc. 13, 28. 29 in derselben Schrift zu lesen war, vielmehr das obige Hilgenfeld'sche Decret auch auf diese Stelle anwendet. Aber dieses Verfahren geht eben noch ächt philosophisch vom Ganzen aus und beurtheilt darnach das Einzelne, welches dann nolens volens in diese Behandlung sich fügen muss. Die »historische Schule« würde daher besser gethan haben, wahrhaft historisch zu Werke zu gehen und aus dem voraussetzungslos untersuchten Verhältniss der evangelischen Geschichtserzählungen die Thatsache zu constatiren, dass jene beiden, später in ein gegensätzliches Verhältniss zu einander getretenen, Factoren des Urchristenthums im Bewusstsein des Stifters vereint beisammen lagen, daher auch in den ersten schriftstellerischen Darstellungen noch in unbefangener Nachbarlichkeit sich vorfinden. Baur selbst hat für eine derartige Auffassung der Sache die

1) Evangelien, S. 44. — 2) Evangelien, S. 106 ff. — 3) Evangelien, S. 67. 86 f. 107.

trefflichsten Anhaltspunkte geliefert und gezeigt, wie es nur mit natürlichen Dingen zuging, wenn dann die erste Generation und der nächste Kreis, der sich um den Mittelpunkt bildete, vorzugsweise an die historische Form, an die nationale Seite des Selbstbewusstseins Jesu sich gehalten hat.[1] So ist der Befehl Mt. 10, 5. 6 eben einfach als historisch anzuerkennen und schon desshalb daraus nichts auf die jüdischen Liebhabereien des ersten Evangelisten zu schliessen, wenn auch 28, 18—20 gar nicht in demselben Buche stünde. Ebenso kann auch nur die Verkennung der positiven Stellung, die Jesus dem alttestamentlichen Gesetz gegenüber einnahm, zu Urtheilen Veranlassung geben, wie sie in Bezug auf die Bergpredigt des Matthäus öfters gehört wurden. Gerade diese Rede zeigt vielmehr, wie einmal der Inhalt der Quellen selbst nur mit Gewaltsamkeit auf spätere Verhältnisse bezogen werden kann, und wie andererseits Matthäus durch die Art, in der er seine Quellen bearbeitet, Dasjenige, was ihm selbst von judenchristlichem Gepräge noch anzukleben scheint, aufzuheben trachtet. Wenn Stellen, wie Mt. 5, 17—19. 7, 6. 21—23 den Tübingern nur um so mehr Veranlassung scheinen, Matthäus zum judaistischen Tendenzschriftsteller zu machen, so findet sich ja die erste Stelle der Sache nach auch Lc. 16, 17, stand also theilweise wenigstens (S. 176) in *A*, und der ἐλάχιστος Mt. 5, 19, in welchem Köstlin eine Anspielung auf den ἐλάχιστος 1. Cor. 15, 9 entdeckt,[2] wird um so unschuldiger zu nehmen sein, je weniger gerade der letzte Bearbeiter, von dem jene Form herrührt, auch nach Köstlin selber zu irgend einem Verdacht des Antipaulinismus Veranlassung gibt. Dann aber wird es eine ähnliche Bewandtniss auch mit 7, 21—23 haben, wo Hilgenfeld in den Namenchristen paulinische Heidenchristen gekennzeichnet findet, welcher Polemik angeblich Lc. 6, 46 ihre Spitze abgebrochen sei.[3] Vgl. vielmehr hierüber und über 7, 6 S. 178. Nimmt man noch hinzu, dass gerade Matthäus es ist, der in den beiden selbstständigen Zusätzen 9, 13. 12, 7 die sittliche Forderung des Gesetzes für dessen Schwergehalt erklärt und die cerimoniellen Gebote ganz entschieden hinter demselben zurücktreten lässt, wie ja auch die selbstständigen Partien der Bergpredigt nur dazu dienen, die alttestamentlichen Forderungen über sich selbst hinauszuführen: so wird man alle Ursache haben, bezüglich des dogmatischen Charakters des Matthäus zunächst einmal nicht hinauszugehen über das Urtheil von Reuss: »Das Evangelium nach Matthäus, wie es vorliegt, ist also nicht eine Parteischrift, sondern eine Sammelschrift, die aus den, dem Verfasser zugänglichen, Quellen das Material der Geschichte treu und fleissig zusammenliest. Sofern das

1) Die Tübinger Schule, 1859, S. 28—41. — 2) Evangelien, S. 55. — 3) Evangelien, S. 173.

Letztere im Einzelnen die Farbe eines besonderen religiösen Gesichtspunktes trägt, klebte dieselbe ihm schon an, ehe es hier verwendet wurde, und sie ist nicht der Grund der Aufnahme oder Ausschliessung gewesen.[1]

Ist nun aber auch eine eigentlich judaistische Tendenz ausgeschlossen, so blieb freilich noch eine andere Auffassung der, in besagtem Tendenzzweck verwendeten, Stellen übrig; und diese muss nun noch näher untersucht werden.

Man wollte nämlich den Zweck, der der Composition des Evangeliums zu Grunde liegt, darin finden, dass es geschrieben sei, um »Christen aus dem Judenthum den Beweis zu liefern, dass der gekreuzigte und auferstandene Jesus wirklich der von den Juden erwartete Messias gewesen sei«,[2] wesshalb denn auch das Evangelium nicht sowohl als geschichtliche, denn als dogmatische Schrift betrachtet werden sollte.[3] Die letztere Behauptung, insofern sie das Ganze des Evangeliums von Anfang bis zu Ende im Auge hat, beruht nun aber jedenfalls auf Uebertreibung. Wir haben aber gesehen, dass das erste Evangelium zunächst eine historische Schrift sein will; und sein Inhalt erklärt sich im Einzelnen meist nicht sowohl aus irgend einer leitenden Tendenz, als vielmehr blos aus der stofflichen Beschaffenheit der Quellen; daher es eine bedeutende Masse didaktischen Stoffes enthält, der weder an sich, noch in der Darstellung des Evangelisten mit der Frage, ob Jesus der alttestamentliche Messias sei, in irgend einem Zusammenhang steht, sondern nur für das christliche Leben an sich von Bedeutung ist.[4] Ja wir haben weiter bemerkt, dass neben den Stellen, in welchen die Einheit des Alttestamentlichen und des Christlichen durchgeführt scheint, auch wieder so viel Antijüdisches, so viel Erklärungen gegen den Unglauben des herrschenden Judenthums sich finden, dass eben auch die Hervorhebung des Gegensatzes, in welchem Jesus zum Judenthum trat, als ein Hauptzweck des Evangelisten betrachtet werden muss[5] — zumal da das polemische Verhältniss Jesu zu den Pharisäern gerade auf den beiden Punkten, wo das Evangelium ganz original ist (vgl. S. 162), am schärfsten betont und bis in's Einzelnste ausgeführt ist. Köstlin, der unter den Neuern diese Seite der Sache weitaus am gründlichsten untersucht hat, gibt daher die Tendenz des Evangeliums näher und bestimmter dahin an, nachzuweisen, »dass Jesus wirklich der dem jüdischen Volke verheissene und zur Erlösung des jüdischen Volkes gekommene Messias

1) Geschichte der heil. Schriften, 1860, S. 182. — 2) Credner: Einleitung, S. 60. — 3) Credner: Das N. T. nach Zweck u. s. f. II, S. 150. — 4) Köstlin: Evangelien, S. 7. 27. — 5) Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, 1856, S. 22 f.

sei, obwohl das Judenthum ihn nicht als solchen anerkennen will«.[1] »Es hat ebenso einen judaisirenden Charakter, sofern es die Thätigkeit Jesu auf das jüdische Volk beschränkt und Jesum in ein durchaus positives Verhältniss zum alten Testament und namentlich zum mosaischen νόμος setzt, als auch einen antijüdischen, sofern es die Unempfänglichkeit der Nation und ihrer Häupter gegen das ihr dargebotene Heil strafend hervorhebt und die Erhabenheit der Lehre Jesu über die jüdische (pharisäische) Gesetzesauffassung mit allem Nachdruck hervortreten lässt.«[2] Bei dieser apologetisch-polemischen Tendenz der Schrift ist aber anzunehmen, dass der Verfasser sich die Möglichkeit, dass ausser Judenchristen auch noch wirkliche Juden sein Werk lesen werden, keineswegs als ausgeschlossen gedacht habe. Das Judenchristenthum will er schützen und im Bewusstsein seines Rechts stärken, das Judenthum selbst angreifen. Daher denn bekanntlich die häufigen Citate des A. T. zum Nachweise, dass die Erscheinung Jesu wirklich die Erfüllung wie der Weissagung, so auch des Gesetzes darstelle.[3] Dabei ist besonders auch auf solche Stellen zu achten, wo Matthäus mit Rücksicht auf den, von den Juden den Christen beigelegten, verächtlichen Namen der Nazarener oder Galiläer beweist, dass der Messias schon nach den Propheten aus Nazareth kommen (2, 23) und in Galiläa wirken solle (4, 14—16). Dahin gehören aber auch eigenthümliche Alterationen, die Matthäus in der Geschichtserzählung selbst anbringt um der alttestamentlichen Reminiscenzen willen, die er zu erwecken beabsichtigt. Er trägt offenbar alttestamentlich-prophetische Züge in die Geschichte Jesu hinein, wenn er 21, 5 wegen Zach. 9, 9 von zwei Eseln, 26, 15 wegen Zach. 11, 12 von dreissig Silberlingen, 27, 34 von ὄξος μετὰ χολῆς wegen Ps. 69, 22 und 27, 43 von Schmähungen nach dem Muster Ps. 22, 9 berichtet. Einen ganz besonders jüdischen Charakter tragen auch und sind auf den jüdischen Glauben an den, die Seelen der Frommen aus dem Hades befreienden, Messias berechnet die Wunder, die Matthäus allein, als die Messianität des eben Gestorbenen beweisend, erzählt.[4] Auch sonst sind alle grösseren eigenthümlichen Partien dieses Evangeliums nach alttestamentlichen Typen gebildet, wie sich in der Vorgeschichte nur die Geschichte des Moses und des Auszugs aus Aegypten, in dieser Bergrede nur die Gesetzgebung auf Sinai in höherer Form wiederholt.[5] So weisen auch die dem Matthäus angehörigen πρόβατα τὰ ἀπολωλότα τοῦ οἴκου Ἰσραήλ auf bekannte alttestamentliche Ausdrücke zurück, und wird ihnen gegenüber Jesu die Stelle des messia-

1) A. a. O. S. 8. — 2) A. a. O. S. 15. — 3) Ewald (Jahrbücher, II, S. 211.), Meyer (Zu Matthäus, S. 19 f.), Hengstenberg (Evangelische Kirchenzeitung, 1858, S. 630). — 4) Köstlin, S. 9. 28 f. — 5) Köstlin, S. 29.

nischen Hirten Ez. 34, 23 zuerkannt.[1] Die allgemeine Absicht, das Vorhandensein der messianischen Merkmale an Jesu nachzuweisen, liegt aber auch der Geschichtserzählung im Grossen und Ganzen zu Grunde, besonders der Hinweisung auf die, in erster Linie nur »seinem Volke« (1, 21) zugewandte, hülfreiche und erlösende Thätigkeit Jesu — womit sich die, als Indicium des Particularismus missdeuteten, Stellen 10, 5. 6. 23. 15, 24 erledigen. Aber auch in den Reden Jesu hebt Matthäus mit Vorliebe und Ausführlichkeit Alles hervor, was eine bestimmte Beziehung auf die Juden als Volk Gottes, auf ihr Verhältniss zum Gesetz und zum messianischen Heil hat, wie namentlich die dem Matthäus eigenthümlichen Partien der Bergpredigt zeigen, welche Rede, ähnlich wie die andere in Cap. 23, auch durchgängig das Bestreben verräth, Jesum in Opposition nicht sowohl zu dem Gesetze selbst, als zu der, im rabbinischen Judenthum geltenden Form desselben, also zu den pharisäischen Auslegungen und Ueberlieferungen erscheinen zu lassen.[2] Wenn daher der Verfasser mehrfach gegen A die Sache so darstellt, als seien nicht nur Pharisäer und Schriftgelehrte, sondern auch Pharisäer und Sadducäer die unter sich verbündeten Gegner des Himmelreiches gewesen (3, 7. 16, 1. 6. 11. 12), so hängt auch dieser ungeschichtliche Zug damit zusammen, dass der Verfasser von dem Gesichtspunkte ausgeht, nicht das Judenthum als solches, sondern die herrschenden Secten und Richtungen desselben seien die Hauptfeinde Jesu gewesen.[3]

Es steht sonach fest, dass das erste Evangelium auf jeden Fall in einer sehr nahen und positiven Beziehung zum Judenthum steht. Daher enthält es so Vieles, was als von speciell jüdischem Interesse von den übrigen Evangelisten ausgelassen wurde, weil es für das christliche Bewusstsein als solches keine Bedeutung mehr haben konnte. Das Evangelium setzt ein, aus der nationalen und religiösen Einheit mit dem Judenthum noch nicht herausgetretenes, sondern noch innerhalb ihrer sich bewegendes, Bewusstsein und zugleich Zustände der christlichen Gemeinschaft voraus, die noch ein ganz theokratisches Gepräge tragen. Daher jene eigenthümliche Quelle, der die Stellen von der Binde- und Lösegewalt der Apostel und die Regeln über die Kirchenzucht entnommen sind (S. 161); daher aber auch Jesus schon in der Bergrede als Gesetzgeber und künftiger Richter auftritt, wie andererseits die Parabeln es wieder vorzugsweise mit dem Weltgericht zu thun haben, welches der erfüllende Vollender des mosaischen Werkes halten wird. »Das Evangelium soll offenbar zugleich ein, die wichtigsten Seiten des Le-

1) So viel ist wahr an Weisse's Behauptung, dass beide Stellen als Interpolationen des Schlussredactors zu betrachten seien. Vgl. Evangelische Geschichte, S. 526. Evangelienfrage, S. 154. — 2) Köstlin, S. 12. — 3) Köstlin, S. 13.

bens und Thuns vollständig umfassender, Codex der christlichen Gesetzgebung sein.«[1] Nur auf ein jüdisches Bewusstsein kann es auch berechnet sein, wenn so grosser Werth auf die Zahlenverhältnisse eben in diesem Evangelium zum Unterschiede von den andern gelegt wird (vgl. S. 171. 200). Andererseits wird hier Dasjenige, was in Bezug auf Sitten und Gewohnheiten, auf religiöse und bürgerliche Verhältnisse, auf geographische und topographische Notizen den Gläubigen aus der Beschneidung bekannt sein musste, auch als bekannt vorausgesetzt. Es wird nicht erst gesagt, dass die *ἁγία πόλις* 4, 5. 27, 53 Jerusalem ist; es werden die Tendenzen der verschiedenen Secten nicht erst beschrieben. Wenn 22, 23 einmal eine Erklärung bezüglich der Dogmatik der Sadducäer vorkommt, die für judenchristliche Leser nicht absolut nöthig war, so bezeugt Dies blos die Abhängigkeit der Stelle von A Mr. 12, 18.[2] Noch mehr weisen Citate, die nur für Kenner der prophetischen Ausdrucksweise (2, 23), des Urtextes (§. 17), der hebräischen Sprache (1, 22) verständlich waren,[3] auf das palästinensische Judenchristenthum oder doch auf ein, in Verbindung mit dem Stammlande stehendes, Judenchristenthum hin. Dagegen kann der Umstand, dass besonders merkwürdige Namen gedolmetscht sind, nicht geltend gemacht werden; denn die Hauptstellen 27, 33. 46 ruhen einfach auf dem Vorgange von A, und 1, 23 wird mehr als gedeckt durch 1, 21, wo die, dem Schriftsteller vorschwebende, Dolmetschung zum Verständnisse des Zusammenhangs viel nöthiger gewesen wäre (vgl. Sir. 46, 1).

Nach allen diesen Indicien müssen wir bei dem Resultate stehen bleiben, dass das Evangelium, für den Gebrauch von Judenchristen bestimmt, nach ihren Bedürfnissen und Interessen eingerichtet ist, ohne aber desshalb den dogmatischen Tendenzen der später abgeschlossenen Partei zu dienen. Wäre das Letztere der Fall gewesen, so hätte diese Partei aus unserem ersten Evangelium sich nicht erst ein Apokryphon zurechtzuschneiden nöthig gehabt, und der Ebionit Symmachus hätte grundlos seine Polemik eben gegen es selbst — und nicht etwa gegen eine spätere katholische Bearbeitung desselben[4] — gerichtet.[5]

§. 24. Dogmatischer Charakter des Marcus.

Das zweite Evangelium ist im Ganzen wenig lehrhaft. Zwar wird wiederholt berichtet, dass Jesus zu dem Volke *τὸν λόγον* redete (1, 21. 2, 2. 6, 34. 10, 1. 14, 29), aber nur 4, 2—34 haben wir eine ausführlichere Inhaltsangabe. Daraus allein wird kein Unbefangener ein Merk-

1) Köstlin, S. 28. — 2) Weiss, S. 48 f. — 3) Köstlin, S. 35 f. — 4) Gegen Schwegler, S. 247 f. — 5) Eusebius: K. G. 6, 17.

mal für die Bezeichnung des Parteicharakters unsres Evangeliums entnehmen wollen. »Eine Vorliebe für Facten und Wunder kann bei einem Sammler evangelischer Geschichten so früh vorkommen, als eine für Sittensprüche und Lebensregeln.«[1] Namentlich aber erklärt sich das Verhältniss unsres zweiten Evangeliums, das ja an Redestoff noch ärmer ist, als A (S. 110), zu *Λ* am besten unter der Voraussetzung, dass Marcus bei seiner Bearbeitung von A zugleich ein Werk liefern wollte, welches einem, schon in den Händen der Gemeinde befindlichen, die Reden Jesu enthaltenden Buche, unsrer zweiten Quelle, ergänzend zur Seite treten sollte. Daher muss die Bekanntschaft mit den Reden zur Lectüre des Marcus mitgebracht werden. »Die λόγοι 8, 38 werden nicht namhaft gemacht — bemerkt Hitzig[2] — sondern vom Verfasser, dem sie bekannt waren, für seine Leser vorausgesetzt.« Der Verfasser ist sich dessen überhaupt völlig bewusst, dass er in Absicht des Didaktischen unverhältnissmässig wenig gethan hat (4, 22. 33. 12, 38); »ganz als wollte er damit die Leser zu weiterem Forschen veranlassen.«[3] Nur die Gleichnisssammlung, die sich in *Λ* nicht befand, und die eschatologische Rede, welche ganz selbstständig den beiden eschatologischen Reden in *Λ* zur Seite steht, hat Marcus beibehalten, sonst aber liefert er immer nur so viel Redestoff, als in Jesu Munde eben schlechterdings durch die Umstände geboten erschien, und vermeidet Alles, wodurch dem Blick des Lesers die Aussicht auf die thätige Wirksamkeit Jesu getrübt werden könnte. Jesus spricht bei ihm immer in Bezug auf Geschichte, gegenwärtige oder künftige. Seine Reden sind äusserlich motivirte, kurze und entscheidende Aussprüche, die das sie veranlassende Factum selbst erläutern oder auf Factisches hindeuten, meist ohne alle Abschweifung auf Dogmatisches.[4] Alles dies lässt darauf schliessen, dass Marcus die zweite Quelle in den Händen seiner Leser wusste; dass er selbst diese Quelle gekannt hat, geht klar aus dem S. 261 über das, nunmehr erst vollständig erklärte, Citat Mr. 1, 2 Gesagten hervor, wo Marcus den Anfang der Quelle A mit dem Anfang der Quelle *Λ* (S. 142 f.) combinirt hat.

Die schriftstellerische Persönlichkeit dessen, der im angegebenen Zweck A bearbeitete, lässt sich nur dahin bestimmen, dass er wahrscheinlich jüdischen Ursprungs gewesen ist, wie die vielen, aus A stehen gebliebenen, Aramaismen beweisen, während schon Lucas damit z. Th. viel freier umgeht. Der Verfasser muss aber als Christ doch entschieden über das Judenthum hinausgewachsen sein, da er 7, 3 (πάντες οἱ

1) Reuss: Geschichte, S. 176. — 2) Joh. Marcus, S. 122. — 3) Credner: Einleitung, S. 110. — 4) Wilke: Urevangelist, S. 666. Neutestamentliche Rhetorik, S. 440.

Ἰουδαῖοι) ähnlich von ihm redet, wie der Verfasser des vierten Evangeliums. Auch aus der Vergleichung von Stellen, wie Mr. 2, 27. 12, 33. 13, 10 mit den Parallelen ergibt sich eine dem Judenthum frei gegenüberstehende Anschauung. Namentlich aber zeigt die Aenderung, die Marcus vornimmt 14, 58, wie ihm die mosaische Religion als äusserer Ceremoniendienst erscheint gegenüber der christlichen Geistesreligion. Denn der *ναὸς ἀχειροποίητος* weist anerkanntermaassen auf eine, durch das Christenthum an die Stelle des Judenthums getretene, Anbetung im Geist hin.[1] Oefters aber sind auch die Verkürzungen, die Marcus in seiner Quelle eintreten lässt, aus demselben Interesse geflossen. So vielleicht schon bei der Bergrede, wenn er dieselbe, abgesehen von ihrer Länge, etwa auch um ihres ebionitischen Exordiums willen ausgelassen haben sollte. Jedenfalls aber hat er in der Erzählung von der Kananäerin theils gemildert, theils weggelassen (S. 85). Ebendahin gehören auch, wie Hilgenfeld richtig gesehen hat,[2] die Modificationen, welche zu A Nro. 47 und 49 S. 90 bereits notirt wurden. Dass er auch in Anbetracht seines Leserkreises 11, 17 das *πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν* hereingesetzt habe, möchten wir jedenfalls nicht mit Bestimmtheit behaupten. Wahr aber ist, dass er, weil seine Leser von Geburt nicht mit dem alten Testament vertraut waren, ausser der oben beurtheilten Stelle 1, 2 kein alttestamentliches Citat den in A vorliegenden mehr beifügte. Uebertriebener Scharfsinn ist es endlich, wenn Hilgenfeld in den Stellen Mr. 9, 38. 39. 50 bereits die Duldung des paulinischen Christenthums vorgeschlagen sieht;[3] und nur der üppigste Schössling der Tendenzkritik konnte aus den vorgeführten Daten schliessen, das ganze Evangelium müsse ein Parteiprogramm der paulinischen Richtung sein (S. 41 f). Liesse sich doch aus 9, 1 und der eschatologischen Rede noch genug Judenchristenthum zusammenlesen, um auch bezüglich des Marcus von zwei direct sich entgegenstehenden Redactionen zu sprechen — wenn solches überhaupt noch an der Zeit wäre.

Schon im Bisherigen haben wir den Leserkreis, für den das zweite Evangelium bestimmt ist, als maassgebend für seinen dogmatischen Charakter — soweit ein solcher vorhanden ist — kennen gelernt. Nun weist aber schon die Sprache auf Heidenchristen hin. Wir haben nämlich alle Ursache, unseren griechischen Text als Original zu betrachten. Zwar bestreitet das ein altes Zeugniss der Peschito, das von einer römischen Predigt des Marcus wissen will. Dem tritt aber Hieronymus gegenüber mit der ausdrücklichen Bemerkung, blos Matthäus sei ur-

1) Baur (Evangelien, S. 141), Hilgenfeld (Marcusevangelium, S. 127. Evangelien, S. 146), Köstlin (Evangelien, S. 315). — 2) Evangelien, S. 149. — 3) Evangelien, S. 140. 146.

sprünglich nicht griechisch geschrieben gewesen.[1] Offenbar hängt die Sage von einem römischen Original blos an jenen, den römischen Aufenthalt des Petrus mit hineinziehenden, Voraussetzungen über die Abfassungsverhältnisse des Marcus (S. 367). Liessen sich diese auch rechtfertigen, so wäre damit doch noch keineswegs die Wahrscheinlichkeit einer lateinischen Urschrift des Marcus gegeben. Vielmehr hat zwar das Mittelalter geglaubt, eine solche entdeckt zu haben, ja selbst Baronius liess sich noch täuschen;[2] seitdem aber Dobrowsky dieses Fragment herausgegeben und als ein Stück der verbesserten Uebersetzung des Hieronymus erwiesen hat,[3] ist man allgemein davon zurückgekommen; wie auch das koptische Original, von dem Wahl sprach, dem Reich der Phantasie angehört,[4] schon desshalb, weil damals in Alexandria noch gar nicht koptisch gesprochen wurde. Es haben daher schon die Vertreter der alten Orthodoxie,[5] dann Eichhorn,[6] Schott,[7] De Wette,[8] Wilke,[9] Schleiermacher,[10] Credner,[11] Bleek[12] die griechische Abfassung unseres Evangeliums festgestellt.

Somit hat sich für das zweite Evangelium ein Resultat ergeben, das in genauem Zusammenhang mit unseren Ansichten über die Composition und das Quellenverhältniss der Synoptiker überhaupt, namentlich über den Charakter von A und *Λ* steht. Nach dem, was S. 379 in letzter Richtung sich ergeben hat, können wir nun sagen: Nicht der Tendenzcharakter der Quellenschriften war es, was ihr Zurücktreten in der späteren Kirche bedingte; sondern ihre stoffliche Differenz war von der Art, dass Alles dazu aufforderte, diese Differenz entweder dadurch noch zu schärfen, dass man, wie *Λ* nur Redestoff enthielt, so A auf blos geschichtlichen reducirte (unser zweites Evangelium), oder aber sie ganz aufzuheben durch Combinationsversuche beider Quellen, wie sie bei Matthäus und Lucas vorliegen.

Weiter ist über eine sogenannte Tendenz des Marcus nichts mit Sicherheit zu sagen. — Es beruht auf vollständiger Verkennung des eigenthümlichen, epischen Charakters des zweiten Evangeliums, wenn die Tübinger Schule es durchaus unterbringen wollte in den literarischen Parteikämpfen der nächsten hundert Jahre nach Christus; »und wenn man nun schliesslich seinen Tendenzcharakter nur als den der Neutralität bezeichnen kann, so heisst das doch in der That nichts Anderes, als eingestehen, dass eben keine Spuren einer Tendenz in diesem Sinne

1) De vir. ill. 8. — 2) Annal. ad annum Chr. 45. No. 41. — 3) Fragmentum Pragense evangelii S. Marci, vulgo autographi, 1778. — 4) Magazin für alte, besonders morgenländische und biblische Literatur, 1790, 3, S. 8. — 5) Credner: Einleitung, S. 121. — 6) Einleitung, I, S. 461 f. — 7) Isagoge, S. 89. — 8) Einleitung, II, S. 204. — 9) Urevangelist, S. 407. — 10) Studien und Kritiken, 1832, S. 758 ff. — 11) Einleitung, S. 124 ff. — 12) Einleitung, II, S. 47 f.

vorliege.«[1] Fast verschollen sind dermalen die Versuche Schwegler's, in dieser Farblosigkeit des Marcus einen bestimmten Contrast gegen die Farbe des Matthäus zu erkennen.[2] Dass bei Marcus jene Citate des Matthäus fehlen, beweist nach Schwegler seine Verwerfung jüdischer Prophetie (aber vgl. oben S. 263f.); dass der υἱὸς Δαυίδ vor 10, 47 nicht erwähnt wird, beweist die Verwerfung der Davidischen Abstammung (aber vgl. §. 27); dass der Herr 4, 11 zu den ἔξω in Parabeln redet, ruht auf dem Unterschied von Klerikern und Laien (aber vgl. S. 188); ferner soll Marcus es vermeiden, controverse Fragen zu berühren, wie über Speisen (aber 7, 1 — 23), über Fasten (aber 2, 18 — 22), über die Ehe (aber 10, 1 — 12), über Armuth (aber Mr. 10, 17 — 31). Noch Genaueres wusste in dieser Beziehung Baur zu sagen, dessen zuerst in's Feld geführte Gründe[3] aber von Hilgenfeld widerlegt wurden.[4] Dieser nämlich erkannte mit Scharfsinn, was lange der Tübinger Schule verschlossen geblieben war, dass im zweiten Evangelium ein innerer Fortschritt in der Geschichte Christi statt hat (§. 29), so dass auch Baur anfing, sich ein günstigeres Urtheil über den Marcus zu bilden und sogar von einem, den Marcus gegenüber dem Matthäus und Lucas auszeichnenden, historischen Charakter seiner Darstellung zu reden, vermöge deren es ihm gelungen sei, sein Evangelium auf eine Stufe zu erheben, »auf welcher es den andern, an Originalität und historischer Bedeutung so weit über ihm stehenden, Evangelien sich ebenbürtig zur Seite stellt.«[5] Aber auch Hilgenfeld konnte über den Tendenzcharakter des zweiten Evangeliums nicht zu völliger Unbefangenheit gelangen, da er einerseits an seiner Abhängigkeit von Matthäus festhielt, andererseits über die Tendenz des auf Marcus auferbauten Lucas sich starken Illusionen hingab. So spricht er denn beständig von einer milden vermittelnden Richtung des zweiten Evangelisten, dessen Grundsatz es sein soll, sich ausserhalb der principiellen Controverse zu stellen, jedoch unbeschadet seines wesentlich judenchristlichen Gepräges, womit er wieder ganz auf den Standpunkt Schwegler's zurückkehrt, der schliesslich auch nichts Anderes zu sagen weiss, als im zweiten Evangelium werde Alles ausgelassen, was den Judenchristen im Lucas, den Heidenchristen im Matthäus habe anstössig erscheinen können, und so habe man eine Schrift, deren Motto in dem Satz: in necessariis unitas, in dubiis libertas ausgesprochen sei, auch auf den Marcus zurückgeführt, der ja als Mittelperson zwischen Paulus und Petrus erscheine.[6] Wenn dann aber Köstlin an die Stelle aller andern tenden-

1) Weiss, S. 689. — 2) Nachapostolisches Zeitalter, I, S. 455 ff. 470 ff. — 3) Evangelien, S. 539 ff. 561 ff. — 4) Marcusevangelium, 1850. — 5) Marcusevangelium, S. 148. 150. — 6) A. a. O. S. 478 ff.

ziösen Momente die Hervorhebung der Göttlichkeit der Person Jesu stellt, alsbald aber einräumen muss, dass auch diese nicht doctrinell, sondern durch unmittelbare geschichtliche Darstellung dargethan werden solle,[1] so sagt er doch damit schliesslich auch nichts Anderes, als dass die Tendenzkritik hinsichtlich unseres Evangeliums an sich selbst irre geworden ist und sich wieder auf eine historische Auffassung des Inhalts gewiesen sieht.

Aus unsrer ganzen Untersuchung hat sich herausgestellt, dass Marcus weder den Matthäus, noch den Lucas gekannt haben kann; wenn Dies noch einer schliesslichen Bestätigung bedürfte, so läge sie gerade in dem aufgefundenen Charakter des Evangeliums. Sein Standpunkt wäre dann immer ein unbegreiflicher, sollte er etwa blos Matthäus — wie Hilgenfeld meint — oder, nach Baur, Matthäus und Lucas gekannt haben. Beidemale hätte er, der Absicht seines ganzen Schriftstellerthums zuwider, alle universalistischen Züge, in denen Matthäus und Lucas über A hinausgehen, ausgelassen.

§. 25. Dogmatischer Charakter des Lucas.

Das interessanteste Licht, welches die neuere Kritik auf das dritte Evangelium fallen liess, betrifft seinen paulinischen Charakter, in dessen allgemeiner Anerkennung man seit Gieseler[2] einig ist. Am übertriebensten hat diese Entdeckung ausgebeutet der »sächsische Anonymus,« der nichts als einseitige Judenfeindschaft und »schneidende Satyre« gegen Petrus, Persiflage des Matthäus und dergleichen im Lucas wahrnimmt.[3] Zeller,[4] Schwegler[5] und Ritschl[6] untersuchten die Sache genauer und kamen zu dem, auch von Köstlin[7] getheilten, Resultat, es seien in unserm Lucas divergirende Richtungen, Elemente sowohl paulinischer, als judenchristlicher Art, in conciliatorischer Weise vereinigt. Später hat Schwanbeck wieder die Spuren paulinischer Auffassung zu leugnen versucht,[8] während gegentheils, und zwar je länger je mehr, auch Baur selbst,[9] in gelinderer Weise auch Hilgenfeld,[10] in schrofferer Volkmar[11] den antijudaistischen Tendenzcharakter betonten.

1) Evangelien, S. 316. — 2) S. 126 ff. — 3) S. 16 ff. 20. 27. 47 f. 51 f. 175. 246. Diese Kritik ist übrigens von Baur selbst gerichtet worden: Evangelien, S. 522—531. — 4) Theologische Jahrbücher, 1843, S. 59 ff. 626 f. 1851, S. 275 ff. Apostelgeschichte, S. 432 ff. — 5) Nachapostolisches Zeitalter, II, S. 39—73. — 6) Evangelium Marcion's, S. 177—202. — 7) Evangelien, S. 182. 216. 262. — 8) Quellen der Schriften des Lucas, I, S. 127. — 9) Evangelien, S. 428 ff. 445 ff. 501 ff. Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, 1860, S. 73 ff. — 10) Evangelien Justin's, S. 474. Evangelien, S. 153 f. 220 ff. — 11) Theologische Jahrbücher, 1850, S. 215 ff. Evangelium Marcion's, S. 228 f.

Für uns fällt nun ein, in der Voraussetzung der meisten Genannten vorhandener, Hauptanhaltspunkt der Tendenzkritik von vornherein hinweg, nämlich die beständige Rücksichtsnahme auf das erste Evangelium,[1] das angeblich bei jeder Auslassung, die auf Seite des Lucas gegenüber dem Matthäus vorkommt, corrigirt worden sein soll. Was für eine paulinische Correctur wäre es auch, die gerade den Befehl zur Heidenmission Mt. 24, 14. 28, 19 ausgelassen haben würde! Dagegen ist vor Allem anzuerkennen, dass das Recht der Heiden, in's göttliche Reich aufgenommen zu werden, bei Lucas mit aller Entschiedenheit betont und vor allen Beeinträchtigungen gewahrt erscheint. Nach Lucas ist Jesus überhaupt gekommen ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός 19, 10. Er ist also für das menschliche Geschlecht überhaupt da, und wurde daher schon frühe (Chrysostomus, Luther u. A.) eine derartige universalistische Tendenz in der, bis auf Adam zurücklangenden, Genealogie 3, 23—38 bemerkt. Ein solches Geschlechtsregister hat für Lucas überhaupt nicht die Wichtigkeit, dass er es, wie Matthäus, als Introduction aufzustellen veranlasst wäre. Auch ist es nicht der königliche Zweig des Davidshauses, dem hier der messianische Keim entsprosst, wie Jesus selbst auch wenigstens in den Gleichnissen nicht als »König«, sondern als ἄνθρωπός τις 14, 16. 16, 1, höchstens als ἄνθρωπος εὐγενής 19, 12 auftritt. Wie bezeichnend in diesem Sinne auch Umstellungen des Geschichtsstoffes sind, wie namentlich die Anticipation der Rede 4, 16—30 (vgl. S. 214 f.), und Auslassungen, wie A Nro. 33 und *Δ* Mt. 10, 5. 6, bedarf gar keines ausführlichen Nachweises. Werden solche judaistisch klingende Stellen übergangen, so erscheint dafür das positive Interesse an den Heiden in dem Verhältnisse Jesu zu den, von den Juden als heidengleich geachteten, Samaritern. Nicht nur wird auf die Wirksamkeit Jesu in Samarien ein besonderes Gewicht gelegt 9, 52. 17, 11, und spielt trotz 10, 38—42 und 13, 31—35 wenigstens dem Plane des Lucas zufolge die ganze zweite Reihe von Erzählungen auf samaritanischem, jedenfalls auf aussergaliläischem Boden (S. 208 f.): sondern es wird auch der gegen dies Volk gerichtete jüdische Zelotismus zurückgewiesen 9, 55. 56; ja es zeichnen sich Samariter vor Mitgliedern des Volks Israel 17, 11—19, sogar vor Priestern und Leviten 10, 25—30 vortheilhaft aus. Dagegen stehen die Aussichten des Judenthums schlimm genug, wie aus Jesu Klage über Jerusalem

1) Baur: Evangelien, S. 428: »Der eigenthümliche Charakter des ursprünglichen Lucas-Evangeliums stellt sich vor Allem auf negative Weise an seinem Unterschied vom Matthäus-Evangelium dar.« S. 455: »An dem Matthäus-Evangelium haben wir allein den sicheren Maassstab zur Beurtheilung des Charakteristischen unseres Evangeliums.«

(19, 42) und dem Gleichnisse vom Feigenbaum (13, 6—9) zu schliessen ist. Wo aber die Sache selbst mit so klaren Beweismitteln dargethan werden kann, sollte man sich billig hüten, die Evidenz des Resultates durch Uebertreibungen zu schwächen, was geschieht, wenn man die Anwendbarkeit gewisser Bilder auf spätere Verhältnisse flugs verwechselt mit ihrer ersten Veranlassung und Bestimmung, der jede Reflexion auf das Verhältniss von Judenthum und Heidenthum um so ferner lag, als ja sowohl die beiden Knechte 12, 47. 48, wie die beiden Söhne 15, 11—32 ursprünglich einem Hause, einer Volksgemeinschaft angehörig erscheinen.[1] Ebensowenig darf man Parabeln, die Lucas selbst als antipharisäisch deutet (vgl. 14, 15. 16. 15, 1. 2. 16, 14. 15), ohne Weiteres für antijüdisch erklären; sonst wäre am Ende das erste Evangelium noch paulinischer, als das dritte (S. 381). Geradezu verfehlt aber ist es, wenn die Tübinger Kritik sogar in Erzählungen, wie 23, 39—43 von den beiden Schächern,[2] 10, 38—42 von den beiden Schwestern,[3] oder in der Weglassung von A Mt. 22, 11—14[4] spätere Parteiverhältnisse abgebildet sehen wollte. Auch auf Lc. 13, 28. 29 sollte man sich nicht berufen, weil Mt. 8, 11. 12 dasselbe steht, wie ja auch das, vielleicht theokratisch gemeinte, Wort von den Ersten und Letzten sogar in A stand (Mr. 10, 31 = Lc. 13, 30 = Mt. 19, 30). Das Gleichniss vom Gastmahl Lc. 14, 16—24 kommt noch antijüdischer geformt Mt. 22, 1—14 zum Vorschein.

Zweitens aber ist als erwiesen anzuerkennen, dass manche Stellen des dritten Evangeliums deutlich auf das paulinische Interesse an der freien Gnade und Barmherzigkeit weisen. So mag es schon als bezeichnend gelten, wenn Lucas, anstatt die Pflicht der Friedensliebe mit Matthäus auf das Gesetz zurückzuführen, dieselbe aus dem allgemeinen, auch subjectiv gefassten, Princip des Christenthums ableitet, indem er 6, 36 statt *τέλειος* Mt. 5, 48 vielmehr schreibt *οἰκτίρμων*.[5] Daher denn auch die sich zum Dienst darbietenden Aeusserungen des Eliasgeistes zurückgewiesen werden mit dem Wort *οὐκ οἴδατε οἷον πνεύματός ἐστε ὑμεῖς* 9, 55. Wie man auch über die Quellenverhältnisse der drei Parabeln von der Rettung des Verlorenen Cap. 15 denken mag, jedenfalls

1) Köstlin, S. 224. — 2) Nach Schwegler (S. 50 ff.) soll die synoptische Tradition im Interesse des Heidenchristenthums alterirt sein. Wo aber ist eine nachweisbare Beziehung auf Letzteres? Doch nicht in dem guten Griechischen, was der Schächer spricht (der »sächsische Anonymus,« S. 197)? — 3) Baur, Zeller, der »sächsische Anonymus,« Hilgenfeld, Schwegler, S. 52 f. (milder Ritschl: Evangelium Marcion's, S. 180 f.) — wodurch »man mit eben so kühnem, wie unzartem Griff diese häusliche Reliquie Jesu in den fremdartigen Bereich der Allegorie versetzt hat« (Meyer: Zu Marcus und Lucas, S. 390). — 4) Schwegler (S. 62), Ritschl (S. 184). — 5) Ritschl: Evangelium Marcion's, S. 180.

geht Lucas in diesem Preis der barmherzigen Sünderliebe Gottes weit über die Parallele Mt. 18, 12—14 hinaus. Durch solche dem Lucas eigenthümliche Berichte, wie auch die, sind von der Sünderin 7, 36—50, vom Pharisäer und Zöllner 18, 10—14 und wohl auch vom Zakchäus 19, 1—10, hebt Lucas die paulinische Lehre von der Begnadigung des an sich selbst verzweifelnden Sünders in einer Stärke hervor, wie keiner der andern Synoptiker. Nimmt man noch hinzu, wie in diesen Stellen die Liebe ausdrücklich als das Consequens der, durch den Glauben erlangten, Sündenvergebung erscheint (7, 41—50), wie die paulinischen Briefe den einfachen Commentar zu dem Ausdrucke δεδικαιωμένος 18, 14 bilden, oder berücksichtigt man die hierher viel besser passende Geschichte 23, 39—43: so tritt das paulinische Gepräge des Evangeliums mit unverkennbarster Evidenz zu Tage. Eben dahin sind zu rechnen die unnützen Knechte (17, 10), die dynamische Auffassung des Reiches Gottes (17, 20. 21), vielleicht auch das πᾶς 16, 16 (vgl. Mt. 11, 12. 13). In die Reihe der im paulinischen Interesse vom Verfasser producirten Elemente wurde von Strauss,[1] De Wette,[2] Gfrörer,[3] Theile,[4] Ammon,[5] dem »sächsischen Anonymus,«[6] Ritschl,[7] Schwegler,[8] Baur,[9] Volkmar,[10] Scherer,[11] Zeller,[12] Köstlin[13] auch die Nachricht von den 70 Jüngern 10, 1. 17 gesetzt. Dieselben sollen einen, von den Zwölfen unterschiedenen, ihnen selbstständig gegenüberstehenden, Jüngerkreis bilden, den man fingirte, um in ihm eine Repräsentation — sei es des Paulinismus, nach Baur — sei es der Heidenmission, nach Köstlin — finden zu können. Selbst Bleek erinnert daher noch an die 70 oder 72 heidnischen Völkerschaften des alten Testaments.[14] Aber nach dem S. 145 f. bereits Bemerkten müssen wir vielmehr annehmen, dass Lucas für eine und dieselbe Rede, die ihm in zweierlei Quellen sich geboten hatte, verschiedene Zuhörer sucht. Er benutzte daher eine Tradition, deren Entstehen Ewald im Allgemeinen so beschrieben hat: »Als die Zwölf mehr und mehr dahinschwanden, wurden die Uebrigen, welche den Herrn wenn auch weniger nahe und weniger beständig begleitet hatten, desto wichtiger; so dass man unwillkürlich, was zuerst nur von den Zwölf galt, auf einen weiteren Kreis übertragen und mit einem gewissen Rechte sagen konnte, Jesus habe nicht nur zwölf, sondern eine

1) Leben Jesu, I, S. 594 ff. — 2) Einleitung, II, S. 179. — 3) Jahrhundert des Heils, II, S. 371. — 4) Zur Biographie Jesu, S. 51 f. — 5) Leben Jesu, II, S. 355 ff. — 6) S. 24 ff. — 7) Evangelium Marcion's, S. 185. 188 f. — 8) S. 45 f. — 9) Evangelien, S. 435 ff. 498 ff. Marcusevangelium, S. 163. — 10) Religion Jesu, S. 308. 325 f. — 11) Nouvelle revue, IV, S. 340 f. — 12) Apostelgeschichte, S. 41 f. 448 f. 451 f. — 13) Evangelien, S. 267 ff. — 14) Einleitung, II, S. 282. Synopsis, II, S. 149 f.

weit grössere Zahl von Jüngern gebildet; da man aber dann wieder gern eine runde grössere Zahl nannte, so lag die Zahl 72 oder kürzer 70 nach alten und neuen Vorgängen in der Gemeinde Israel am nächsten.«[1] Es sind mithin die 70, wie die 12 nach der Zahl der Stämme, ihrerseits nach den 70 Gehülfen des Moses (Num. 11, 16. 25) und nach der Zahl der Synedristen gezählt, wie überhaupt bei den Juden die Zahl 70 oder 72 in ähnlicher Weise wie die Zahl 12 heilig war. Gerade so kommen ja die 72 Jünger sogar in den Clementinen noch vor.[2] Gleichwie also der Darstellung in A zufolge unter den Zwölfen Fünf einen Vorrang des Alters und unter diesen wieder Drei ein persönliches Privilegium besassen, also engere Kreise im Cirkel der Zwölfe angenommen werden müssen, so gab es auch einen erweiterten apostolischen Kreis, dessen Maasse nach der grössern heiligen Zahl bestimmt wurden. Hilgenfeld selbst hat solche Andeutungen in Mr. 3, 32. 33. 4, 10. 36. 8, 34. 14, 51. 52 aufgefunden,[3] womit man noch Act. 1, 15. 21. 1. Cor. 15, 6 vergleichen möge. Es fehlt daher diesem Berichte alle und jede charakteristische Beziehung auf paulinische Wirksamkeit oder auf Heidenmission, mit welcher 24, 47 vielmehr die Zwölf betraut werden.[4] Kaum sind die Siebzig genannt, so verschwinden sie auch wieder, und in dem »neuen, freieren Wirkungskreise« sind es 9, 54. 17, 5. 18, 31 wieder die Zwölf, welche Jesu nächste Umgebung bilden.

Wenn daher Ritschl,[5] Schwegler,[6] Baur,[7] Zeller,[8] Hilgenfeld[9] gewisse Bestandtheile der, an die Zwölf gerichteten, Instructionsrede des Matthäus in der ehrenvollsten und für die Zwölf zugleich unangenehmsten Weise auf die Siebzig übertragen werden lassen, womit sich zugleich der Tendenzcharakter des Lucas in handgreiflichster Weise verrathe, so können wir ihnen höchstens in dem einem Punkt Recht geben, dass die particularistische Stelle *A* Mt. 10, 5. 6 von Lucas ausgelassen wurde, worin sich eine gewisse Tendenz allerdings verräth. Wir halten also die Geschichtlichkeit der zweiten Instructionsrede Lc. 10, 1—16 fest, wobei wir den paulinischen Charakter derselben (10, 7. 8 = 1. Cor. 9, 5—14. 10, 27. Der »sächsische Anonymus« will auch 10, 19 mit Phil. 4, 3 und 10, 20 mit Act. 28, 1—6 vergleichen[10]) in der gleichen Weise zugeben, wie überhaupt hinsichtlich der eigenthümlichen Bestandtheile des Lucas. Aber nicht in paulini-

1) Evangelien, S. 285. Geschichte Christus, S. 349. Geschichte des apostolischen Zeitalters, S. 158. — 2) Recogn. 1, 40. — Vgl. Hilgenfeld: Evangelien Justin's, S. 356 f. Clementinische Reognitionen und Homilien, S. 66. Evangelien, S. 209. — Köstlin, Evangelien, S. 267 f. — 3) Evangelien, S. 147. 209. — 4) Meyer (Zu Marcus und Lucas, S. 377), Weiss (S. 711). — 5) Evangelium Marcion's, S. 188 f. — 6) A. a. O. S. 46. — 7) Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, S. 76. — 8) Apostelgeschichte, S. 41. — 9) Evangelien, S. 183 ff. — 10) S. 25 f.

scher Tendenz ist der Bericht gebildet, sondern vielmehr umgekehrt handelt Paulus in Voraussetzung eines solchen (1. Cor. 9, 14. 2. Cor. 10, 14. Röm. 15, 20). Der paulinische Standpunkt des Lucas aber bedingt zwar Auswahl und Darstellung des Stoffes, hier und da auch den wörtlichen Ausdruck der überlieferten Reden, jedoch nicht so, als ob desshalb an die Stelle objectiver Geschichtsanschauung ein subjectiver Tendenzcharakter getreten wäre.[1] Wenn aber gar 10, 20 eine polemische Beziehung auf Apok. 21, 14 vorliegen soll,[2] so ist um so auffallender, dass aus derselben Schrift Apok. 11, 2 ein Wort dem Herrn selbst in den Mund gelegt wird Lc. 21, 24. Auch Hilgenfeld meint: »Da aber die johanneische Offenbarung 3, 5. 17, 8 auch bei Nicht-Aposteln ein Aufgeschriebensein im Buch des Lebens erwähnt, so bleibt man vielleicht am besten dabei stehen, dass Lucas nur dieses himmlische, allgemein christliche Bürgerrecht im Himmel vor Augen hat und als das Höchste und Wesentliche über jede persönliche Auszeichnung und Begabung stellt.«[3]

Indem wir also die, aus der Erwähnung der Siebzig und aus Dem, was Jesus bei ihrer Rückkehr sagt, auf eine antiapostolische Tendenz des dritten Evangeliums gemachten, Schlüsse zurückweisen, erkennen wir vollkommen an, dass sich gewisse Spuren bei Lucas finden, welche zeigen, dass ihm, dem Pauliner, die Urapostel nicht eine so hohe Stellung einnehmen, wie etwa dem Matthäus. Nur will Dies nicht in der outrirten Weise Baur's,[4] der trotz 9, 10 (was gerade bei Matthäus fehlt) von der Erfolglosigkeit der Sendung der 12 spricht, sondern mit Berücksichtigung der weisen Modificationen Köstlin's[5] und Zeller's[6] behauptet werden. Abgesehen von den Stellen, die, für das Nichtverständniss der Jünger zeugend, Lucas blos aus A herübernimmt, ohne wie Matthäus in Versuchung zu gerathen, sie abzuschwächen, haben wir bei Lucas die starken Erklärungen 9, 45. 51—56. 18, 34. 24, 25. 36—43. 45. 49, ja es scheint 22, 32 sogar ein Abfall der Jünger, wie ihn Justin[7] kennt, angedeutet.[8] Nicht ganz mit Recht wird zwar von Zeller Lc. 8, 21 angeführt,[9] da die μαϑηταί hier nicht von Lucas ausgelassen, sondern von Matthäus 12, 49 eingetragen werden. Sollte aber Lucas das Matthäus-Evangelium wenigstens gekannt haben, so liegt es

1) Weisse (Ev. Geschichte, I, S. 91), Ritschl (Evangelium Marcion's, S. 180. 201), Lechler (Apostolisches Zeitalter, S. 157 ff.), Meyer (Zu Marcus und Lucas, S. 221). — 2) Baur: Evangelien, S. 439. Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, S. 76. — 3) Evangelien, S. 185. — 4) Evangelien, S. 435 ff. Marcusevangelium, S. 225 f. Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, S. 75 f. Vgl. auch Ritschl (Evangelium Marcion's, S. 187 ff.) und Hilgenfeld (Evangelien, S. 179. 181. 222). — 5) Evangelien, S. 200 f. — 6) Apostelgeschichte, S. 448 ff. — 7) Apol. 1, 50. Dial. 53. — 8) Zeller: A. a. O. S. 449. — 9) A. a. O. S. 450.

allerdings ganz in seiner Art, weder jene Alteration, noch spätere selbstständige Zusätze des Matthäus, wie 16, 17—19. 18, 18 aufzunehmen. »Aber eine eigentliche Feindseligkeit gegen die Urapostel können wir desshalb bei ihm nicht voraussetzen, weil er auch Solches, das ihnen zur Ehre gereicht, selbst in Fällen, wo es Matthäus nicht hatte, aufgenommen und Andres, was ein ungünstiges Licht auf sie werfen konnte, entfernt hat.«[1] Wie sollte er sonst dazu gekommen sein, so stark zu betonen, wie die Jünger Alles verlassen haben (5, 11. 28. 18, 28), ja gerade die ausführlichere Relation über die Berufung der ersten Jünger aufzunehmen (5, 1—11)? wie sollte er den Jüngern für die Zukunft doch wieder verheissen 24, 31. 45. 49, was er ihnen in der Gegenwart abspricht? Schwerlich würde er dann 8, 10 (wornach die Jünger das Geheimniss des Himmelreichs besitzen) aus A, die Verheissung 22, 28—30 und die, ihre Empfänglichkeit constatirende, Bitte 17, 5 (sogar in günstigerer Form als Mt. 17, 20) aus *Λ* aufgenommen haben. Dass alle Jünger sprechen, wie Petrus, Mt. 26, 35 und alle auch fliehen Mt. 26, 56 — hat Lucas nicht; dafür aber lässt er den Schlaf der Jünger in Gethsemane in einem viel milderen und erklärlicheren (22, 45. 46) Lichte erscheinen, als A, wie er denn auch den Petrus, an den die Worte in A Mr. 14, 37 = Mt. 26, 40 gerichtet sind, nicht nennt; so lässt er auch die fatalen Betheuerungen weg, womit Petrus nach A Mr. 14, 72. Mt. 26, 74 seine Verleugnung begleitet; er hat Mt. 14, 28—31. 17, 25—27 nicht, ja — was vollends beweisend ist — er lässt auch die starke Anrede an den Satan A Mr. 8, 33. Mt. 16, 23 hinweg, während er den Petrus durch Stellen, wie 22, 31. 32. 24, 12. 34 besonders ehrt. Auch über die Weglassung von A Mr. 10, 35 = Mt. 20, 20 können sich die zwei dort genannten Apostel wenigstens nicht beklagen.[2] Die Voranstellung der Scene in Nazareth ist zwar im universalistischen Interesse geschehen, wie wir sahen, darum aber nicht als ein Hieb auf die ältesten Apostel anzusehen, die allerdings jetzt nicht mehr Veranlassung zu Jesu Niederlassung in Kapernaum werden.[3]

Viel entschiedener, als die Relation über die Jünger, fällt für unseren Zweck in's Gewicht die Darstellung der Abendmahlsstiftung 22, 14—19. Nach Schwegler soll zwar schon Dies tendenziös sein, dass Jesus vorher das alttestamentliche Passah für abgethan erklärt.[4] Allein jene Worte tragen ganz den Stempel der Aechtheit, und die Unklarheit unsers Berichts erklärt sich aus der Combination der paulinischen und der synoptischen Relation (S. 237 f.). Unnöthig ist demnach auch die

1) Zeller: Apostelgeschichte, S. 450. — 2) Gegen hier nicht erwähnte, zum Theil abenteuerliche Argumente Baur's vgl. Weiss, S. 711 f. — 3) Gegen Volkmar: Religion Jesu, S. 309. 314. — 4) S. 55 f.

Annahme Ewald's, Lucas und Paulus hätten hier Beide das angebliche Evangelium des Philippus benutzt.[1] Nicht einmal eine Benutzung des Corintherbriefs ist zu statuiren,[2] sondern einfache Abhängigkeit von dem *κήρυγμα Παύλου*, in welchem der Abendmahlsbericht eine fixe Gestalt angenommen hatte.

Aehnlich verhält es sich schliesslich auch mit den Erzählungen des Lucas, in welchen der Auferstandene in Jerusalem erscheint. Die Abhängigkeit des Lucas von Paulus angenommen, erklären hier Lc. 24 und 1. Cor. 15, 1—7 sich gegenseitig. Die erste Erscheinung des Auferstandenen, die den Weibern zu Theil wurde, berichtet Lucas noch nach A, dann aber, wo diese Quelle den Schauplatz der Dinge nach Galiläa verlegt, verlässt Lucas sie gänzlich, um den paulinischen Berichten zu folgen, die sich auf die jerusalemischen Erscheinungen beschränken. Er erzählt daher ausführlich die Geschichte, die Paulus vielleicht 1. Cor. 5, 7 andeutet: *ὤφθη Ἰακώβῳ*. Gemeint wäre dann der jüngere Apostel, der mit seinem Vater, dem Lc. 24, 18 genannten *Κλεόπας* (*Ἀλφαῖος*) nach Emmaus ging. Einstweilen aber war, wie Beide bei ihrer Rückkehr erfahren, der Herr erschienen dem Petrus (unter den Synoptikern hat blos Lc. 24, 34 *ὤφθη Σίμωνι* = 1. Cor. 15, 5 *ὤφθη Κηφᾷ*),[3] und gleich darauf wurde er von dem ganzen Jüngerkreise gesehen (Lc. 24, 36 = 1. Cor. 15, 5 *τοῖς δώδεκα*). Mit dieser Erscheinung schliesst Lucas im Evangelium ab, da er später gesprochene Worte Jesu noch anreiht, ohne die verschiedenen Veranlassungen mehr anzugeben. Paulus aber erwähnt noch der Erscheinung, die mehr als fünfhundert Brüdern zu Theil wurde. Diese waren Osterfestgäste in Jerusalem; die Erscheinung musste also nahe an die bisher genannten sich anschliessen. Hierauf also käme die dem Jakobus 1. Cor. 15, 7 gewordene Erscheinung an die Reihe, falls sie zu dem Gang nach Emmaus nicht könnte in Beziehung gesetzt werden. Zuletzt aber ist Jesus auch nach Lucas *πᾶσιν τοῖς ἀποστόλοις* erschienen, wie Paulus schreibt, weil er im Sinne hat, sich nunmehr selbst anzuschliessen, 1. Cor. 15, 8. Unter allen Umständen stimmen daher auch in Bezug auf die Auferstehungsgeschichte Paulus und Lucas näher überein, als je zwei andere der fünf Berichte, die uns über jene Vorgänge vorliegen.

Dasselbige Interesse an judäischen Erscheinungen des Auferstandenen lässt sich übrigens auch noch von einer andern Seite her begreifen. Kein Evangelist spricht so viel vom heiligen Geist, als Lucas. Als Erzeugniss des Geistes heisst Jesus Gottes Sohn 1, 35. Derselbe heilige Geist wäre nach einer freilich zweifelhaften Lesart 11, 2 ein Hauptge-

1) Jahrbücher, II, S. 194 f. — 2) Gegen Hilgenfeld, Bleek: Einleitung, II, S. 283. — 3) Baur: Evangelien, S. 483 f.

genstand des christlichen Gebets; seine Ertheilung charakterisirt Gott erst als Vater, die Christen als Kinder 11, 13. Er wird vor jüdischen und heidnischen Behörden das Wort führen 12, 12; ihn lästern ist eine unsühnbare Schuld 12, 10; erst mit der allgemeinen Ertheilung dieses Geistes, der vorher nur aus vereinzelten Propheten redete 1, 67. 2, 27. 28, beginnt die Stiftung der christlichen Gemeinde 24, 49. Um dann die, in der Apostelgeschichte zu berichtende, Ausgiessung dieses Geistes in Jerusalem vorzubereiten und seiner reichen Entwicklung im Schoos der apostolischen, auch der paulinischen, Gemeinden (deren Vertreter ja beim Pfingstfeste anwesend erscheinen) eine Grundlage zu geben, hat Lucas um so mehr die Erscheinungen des Auferstandenen ausschliesslich nach Judäa verlegt, so dass die in Rede stehenden Differenzen schon von der Seite angesehen paulinischen Charakter tragen.[1]

Damit sind wir aber auch, was die sicher nachweisbaren paulinischen Elemente betrifft, zu Ende gediehen. Wenn nun weiter auch in der Leidensgeschichte die Feindschaft des Heidenthums in tendenziöser Weise gemildert worden sein soll,[2] so thut doch Lucas, wie es scheint, der Darstellung in A nichts Wesentliches hinzu, als dass von dem Juden Herodes gesagt wird, dass er keine Schuld an Jesu fand 23, 15,[3] und von dem Heiden Pilatus, dass er gegen bessere Ueberzeugung τὸν διὰ στάσιν καὶ φόνον βεβλημένον εἰς τὴν φυλακήν 23, 25 freigegeben hat.[4] Wie wenig tendenziös im schlechten Sinne des Worts Lucas in dieser Richtung verfährt, zeigt ja auch sein Bericht über den Hauptmann in Kapernaum, den er in einer, dem Heidenthum weniger günstigen, Form blos desshalb aufnimmt, weil seine mündliche Quelle ihn darbot (S. 220). — Ebensowenig kann von einem antinomistischen Charakter des dritten Evangeliums geredet werden. Wenn bei Matthäus das affirmative Verhältniss Jesu zum Gesetz allerdings sehr prononcirt hervortritt, so geschieht Dies zumeist in Stellen, die er allein hat, und für deren Fehlen in den gemeinsamen Quellen Lucas nicht verantwortlich gemacht werden kann (S. 179). Wo aber *A* sich anerkennend bezüglich des Gesetzes ausspricht, da übergeht Lucas solche Stellen keineswegs. Verkürzt er sie auch, wie 16, 16. 17 wirklich geschieht, so gibt er doch ihren specifischen Sinn richtig wieder[5] — selbst auf die Gefahr hin, missverständlich zu werden (S. 144 f. 156), wie überhaupt

1) De Wette: Einleitung, II, S. 178. — 2) Schwegler (S. 49 f.), der »sächsische Anonymus« (S. 187—194), Ritschl (Evangelium Marcion's, S. 192 f.), Baur (Evangelien, S. 489). — 3) Weiss, S. 710. — 4) Köstlin, S. 210. — 5) Gegen die Ursprünglichkeit der marcionitischen Lesart τῶν λόγων μου vgl. Ritschl (Theol. Jahrbücher 1851, S. 351 f.), Köstlin (S. 303 f.), Zeller (Apostelgeschichte, S. 15 f.), Franck (Studien und Kritiken, 1855, S. 311 f.), Volkmar (Religion Jesu, S. 207 ff.), Meyer (Zu Marcus und Lucas, S. 475).

fast Alles, was Ritschl auf seinem früheren Standpunkte für den Antinomismus des Lucas geltend gemacht hat,[1] durch unsere Resultate über den dogmatischen Charakter der Quellen und das schriftstellerische Verhältniss des Lucas zu ihnen, seine volle Erledigung findet. Der Begriff des νόμος selbst tritt sogar bei Lucas noch öfters, als bei Matthäus auf; und der Evangelist, bei dem er niemals unter diesem Namen erscheint, ist eben nicht Lucas, sondern Marcus; und so werden auch Stellen, wie Lc. 5, 14. 10, 25—28. 17, 14. 18, 18—20 nicht mehr »eben nur Ausnahmen« zu nennen sein.

Ebenfalls mit Unrecht hat man selbst den Prolog hierher gezogen. Zwar wollten noch Eichhorn[2] und De Wette[3] e silentio einen Beweis gegen die Annahme ziehen, dass das Evangelium des Lucas auf paulinischem Grunde ruhe. Aber Lucas erklärt sich ja überhaupt nicht direct über seine Quellen.[4] Im geraden Gegensatze zu den Genannten riethen die Tübinger auf eine paulinische Tendenz des Prologs, wie selbst Köstlin sie in der, von Lucas in Anspruch genommenen, ἀσφάλεια wittert.[5] Baur findet sogar eine Art Versprechen darin, es solle die ganze Darstellung des Urchristenthums, wie Lucas sie geben will, dem conciliatorischen Interesse des zweiten Jahrhunderts dienlich, der ihrem vollen Inhalte nach verwirklichten, also auch den Paulinismus in sich verarbeitenden, Idee des Christenthums angemessen sein[6] — was, abgesehen von allen anderen hineingetragenen Gedanken, auf einer unhaltbaren Exegese des Ausdrucks πληροφορεῖσθαι beruht, wie überhaupt die Wahl zwischen dem Urtheil Baur's, demzufolge das Vorwort erst von der letzten Hand hinzugethan, resp. hinzugedichtet wurde, und demjenigen Ewald's, der vielmehr schlichte Einfalt, Bescheidenheit und Kürze darin findet,[7] nicht schwer sein kann. Es hat daher auch Hilgenfeld unsere Stelle wieder dem Evangelisten zurückgegeben, freilich nur um darin ein Zeugniss für den bewusst subjectiven Charakter der ganzen Schrift zu finden, welche nicht sowohl auf das Geschichtliche, als vielmehr auf Sicherung der dogmatischen Ueberzeugung eines paulinischen Christen abzwecke — ein Gedanke, der an sich ebenso richtig, als »bei den Verkehrten verkehrt« sein kann. Wie wenig unbefangen Hilgenfeld solche Verhältnisse aufzufassen vermag, geht recht schlagend aus der klugen Bemerkung hervor, dass Lucas seine Gewährsmänner als »Diener des Worts« bezeichne, damit sie ja nichts voraus hätten vor Paulus, der ja auch ein ὑπηρέτης dessen heisse, was er gesehen habe — nämlich in der, von demselben Lu-

1) Evangelium Marcion's, S. 178 ff. — 2) Einleitung, I, S. 598. — 3) Einleitung, II, S. 207. — 4) Weiss, S. 707. — 5) S. 136. — 6) Evangelien, S. 516 ff. — 7) Jahrbücher, II, S. 182 f.

cas geschriebenen Stelle Act. 26, 16.[1] Für ein unbestochenes Urtheil wird aber unsere Vorrede nur als Beweis dienen können für die Unbefangenheit, womit auch der Paulinismus auf das Leben des historischen Christus, als auf das christliche Urdatum, zurückging und in diesem Lebensbilde die volle Berechtigung für alles Charakteristische in der eigenen Auffassung des Christenthums vorzufinden hoffte.

Dieser paulinische Charakter des Evangeliums soll nun freilich ein bedeutendes Gegengewicht finden in anderen, der judaisirenden Tradition angehörigen, Elementen. Schwegler,[2] Ritschl,[3] Zeller[4] und Köstlin[5] rechnen dahin die, der Sprache und dem Inhalte nach jüdische Vorgeschichte, die Versuchungsgeschichte, ferner alle Sprüche, wodurch irdischer Reichthum verdammt, und die Armen selig gepriesen werden (6, 20—25. 16, 19—31), wo das Gebet (11,5—13) und andere asketische Dinge (6, 35. 16, 9. 18, 29. 30) empfohlen, oder von einem Gegensatze zwischen *αἰὼν οὗτος* und *αἰὼν μέλλων* geredet wird. Auch die Verweisung auf das Gesetz (10, 26), das nicht vergehen wird (16, 17), und die den Jüngern gemachten eschatologischen Aussichten (19, 30) sollen judaistisch sein. Man erinnere sich auch solcher Aussprüche, die das jüdische Volk als zunächst zum Heil berechtigt darstellen, wie 13, 16. 19, 6, an Stellen, die Gesetz und Propheten anerkennen, wie 4, 21. 5, 14. 16, 29—31. 17, 14. 18, 20. 23, 56. 24, 44. Die milde Beurtheilung des Alten 5, 39 gehört vielleicht auch hierher, wiewohl ihre Spitze zugleich gegen die Zähigkeit gerichtet wird, womit die Judenchristen am Buchstaben hielten.[6] Hat man doch auch den »Propheten, mächtig in Wort und That« (24, 19) hierher gezogen. Aber Dies Alles wurde ja zum Theil schon von Baur selbst auf seinen wahren Werth zurückgeführt[7] und beweist nur wieder, dass im Lucas judenchristliche und heidenchristliche Traditionen friedlich neben einander hergehen, und dass der von Tübinger Seite postulirte schroffe Gegensatz nicht statthatte. Was namentlich bezüglich der sogenannten ebionitischen Elemente des Lucas bemerkt werden wollte, hat keineswegs in irgend welcher Tendenz, sondern in der Objectivität der historischen Verhältnisse selbst seinen Grund.[8] Auch kann man z. B. Zeller Recht geben, dass die Vorgeschichte des Lucas nur auf judenchristlichem Boden entstanden sein kann,[9] ohne dass man desshalb Ursache hätte, Volkmar direct entgegenzutreten, der jedes antipaulinische Gepräge in den beiden ersten Capiteln in Abrede stellt.[10] Unseres Erachtens hat schon der »sächsi-

1) Evangelien, S. 155. — 2) Nachapostolisches Zeitalter, II, S. 56—61. — 3) Evangelium Marcion's, S. 201. — 4) Theologische Jahrbücher, 1843, S. 69 ff. Apostelgeschichte, S. 433—438. — 5) Evangelien, S. 220 ff. — 6) Der »sächsische Anonymus« (S. 213), Baur (Evangelien, S. 459). — 7) Evangelien, S. 446—455. — 8) Baur: Evangelien, S. 447. — 9) Apostelgeschichte, S. 433—436. — 10) Theol. Jahrb. 1850, S. 216 f. Evangelium Marcion's, S. 228 ff. Religion Jesu, S. 291 ff.

sche Anonymus« diesen Doppelcharakter der Vorgeschichte des Lucas auf eine im Ganzen unanfechtbare Weise erwiesen.[1] Ueberall ist der Rohstoff gut jüdisch; er ist aber so von paulinischem Geiste durchhaucht, dass er in dieser künstlerischen Vollendung die in der That passendste Vorrede bildet zu einem Evangelium, dessen eigenthümlicher unterscheidender Charakter der paulinische ist. Auch sonst ist die Darstellung des Lucas durchaus so, wie wir es von dem universal christlichen Geiste eines, unter dem Einflusse des Paulus stehenden, Schriftstellers erwarten können. Er lässt daher allerdings aus A und *A* weg, was auf seinem Standpunkte nicht ganz durchsichtig erschien (vgl. S. 390); vielleicht gehört hierher auch die Weglassung des, der paulinischen Terminologie widerstrebenden, Schlusssatzes Mt. 22, 14. Wie wenig aber Lucas dabei mit schlimmer Absichtlichkeit zu Werke ging, zeigt eben der Umstand, dass theils aus A (vgl. 6, 20), theils aus *A* (vgl. 16, 17) das Anstössigste stehen geblieben ist. Was hilft es, hier marcionitisch zu lesen, und 16, 16 im Gegensatz zu Mt. 11, 13 auszulegen, wenn doch diese Auslegung unsicher, ihr Zielen auf Mt. 11, 13 unmöglich, und jene Textkritik so zweifelhaft, als möglich ist? Was sonst Schwegler geltend gemacht hat, um den doppelten, oder vielmehr halben dogmatischen Standpunkt zu erweisen, darf auf sich beruhen.[2] Ist es doch wenig einladend, wenn der arme Lazarus bald im Dienst einer ebionitisirenden Richtung erscheinen, bald wieder, ähnlich dem verlorenen Sohn, das Heidenthum repräsentiren, den universalistischen Charakter des Lucas darthun helfen, und desshalb die ganze, so einfache Parabel als eine Composition von widersprechenden Phantasiegebilden dargestellt werden muss.[3]

Ueberhaupt aber wird man wohl dem Verfasser des dritten Evangeliums, der seine Quellen sprachlich so wohl zu assimiliren verstand, in sachlicher Beziehung ein allzu grosses Ungeschick zutrauen, wenn man annimmt, derselbe habe Quellen, die in seinem eigenen Bewusstsein als feindliche Mächte auftreten, in ein gutes Einvernehmen zu bringen gesucht durch ein so rein quantitatives Verfahren, dass er nämlich der ältern evangelischen Ueberlieferung »paulinische Elemente in überwiegender Anzahl beifügt.«[4] Bis zu welchem Grade von Verwirrung die ganze, an sich so klare, Frage vermöge der einseitigen Anlegung von immer neuen Tendenzkriterien gediehen ist, ersieht man an der letzten Wendung, womit Baur, nachdem er die frühere Unterscheidung von

1) Die Evangelien, ihr Geist u. s. f. S. 228. Vgl. auch Baur: Evangelien, S. 503 ff. — 2) S. 63—65. — 3) Ritschl (Ev. Marcions, S. 182 f.), Zeller (Theol. Jahrb. 1843, S. 83 ff. 626 ff.), Schwegler (Nachapostolisches Zeitalter, II, S. 59. 65—68), Baur (Evangelien, S. 443 ff.). — 4) Zeller: Apostelgeschichte, S. 439.

vor- und nachmarcionitischem Lucas aufgegeben, doch wieder zweierlei Paulinismus in unserem Evangelium aufgespürt hat. Die ältere Gestalt desselben sollte nämlich jetzt die persönliche Sache des Paulus gegen die Zwölfe führen; ein späterer Ueberarbeiter aber, der zugleich Verfasser der Apostelgeschichte war, setzte noch Stellen wie 4, 16—30. 5, 39. 10, 22. 11, 30—32. 49—51. 12, 6. 7. 13, 1—5. 28—35. 16, 17. 19, 28—46. 21, 18. 22, 30 hinzu — Partien, deren antithetische Tendenz nicht gegen die Zwölf, sondern nur gegen das Judenthum überhaupt gehen soll.[1] Dieser Urlucas soll dann von dem Verfasser der Apostelgeschichte in kirchlichem, von Marcion in gnostischem Sinne überarbeitet worden sein — eine Vermuthung, die schon von Zeller als durchaus unbegründet erwiesen worden ist.[2]

Wir bleiben also bei dem Resultate stehen, dass, wie schon die Redesammlung, das älteste nachweisbare Schriftstück, ohne alle dogmatisirende Absichtlichkeit, ganz nur im Interesse des grossen Inhalts abgefasst war,[3] so auch noch das letzte umfangreichste Werk der synoptischen Literatur die Tendenz seines Autors nur erkennen lässt, theils in der Ordnung und Auswahl des Stoffs, theils in leichten, äusserlich aufgetragenen, Modificationen der Darstellung. Zunächst will jedes Evangelium Geschichte erzählen. Die dogmatische Etiquette, an der man die Bestimmung der Schriften erkennt, klebt blos oben auf.

§. 26. Zeitliche und örtliche Abfassungsverhältnisse.

Vor Allem hat man sich zu erinnern, dass die ganze Frage nach der chronologischen Folge, in welcher die Synoptiker geschrieben haben, ihre volle Bedeutung nur unter vorausgesetzter Richtigkeit der Benutzungshypothese hat, dagegen viel schwieriger zu beantworten ist, wenn die Evangelisten unabhängig von einander dieselben Quellen bearbeiteten. Indessen lassen sich auch unter Voraussetzung dieses unseres Resultates, wenigstens gewisse Anhaltspunkte gewinnen, die jedenfalls für Denjenigen genügen können, der nicht von vornherein zu viel verlangt.

Wir fragen zuerst nach dem Terminus ad quem. Denselben so spät, als immer möglich zu setzen, dafür hat Baur eingestandenermaassen den einen Hauptgrund: die Ungeschichtlichkeit des Inhalts.[4] Uns scheint im Gegentheil, als ob die Frage über Geschichtlichkeit oder Ungeschichtlichkeit sich erst entscheiden lasse, wenn man die Entfernung des Berichts vom Factum aus Gründen festgestellt hat, die von

1) Marcusevangelium, S. 223 ff. — 2) Apostelgeschichte, S. 446—452. — 3) Weisse: Evangelienfrage, S. 90 f. — 4) Evangelien, S. 530.

jedem Urtheil über die Geschichtlichkeit der Person und des Lebens Jesu unabhängig sind.

Die Tübinger Schule weicht diesem Begehren auch nicht aus, sondern stellt eine Reihe solcher Gründe auf, und zwar in erster Linie die späte Bezeugung unserer Evangelien in der Geschichte. Ohne alle Frage steht zwar die allgemeine Annahme unserer Evangelien fest zu den Zeiten des Irenäus, Tertullian, Clemens von Alexandrien. Auch dass schon vor der Blüthezeit der Genannten Tatian und Theophilus die Evangelien harmonistisch bearbeiteten, dass insonderheit Apollinaris sich mit den Differenzen der synoptischen und johanneischen Tradition zu thun machte, wird als im Allgemeinen zugestanden betrachtet werden dürfen. Also nur um die eigentliche Mitte des zweiten Jahrhunderts kann es sich hier noch handeln.

Hier aber müssen wir wieder absehen von Zeugnissen, die auf ganz andere Schriften sich beziehen, dürfen also die Ueberlieferungen von Papias[1] und Pantänus (S. 266) nicht für unsern Matthäus in Anspruch nehmen, da sie vielmehr auf *A* sich beziehen; selbst für Marcus kommt Jener nicht in Betracht, wenn doch wahrscheinlich ist, dass er nicht vom zweiten Evangelium, sondern von A spricht (S. 370). Die anderen apostolischen Väter aber citiren überhaupt wenig. Zwar finden sich z. B. in dem Briefe des Barnabas[2] Stellen, die theils wörtlich, theils dem Gedanken nach dem Text unserer Synoptiker, auch des Lucas, entsprechen; aber kein eigentliches Citat. Man könnte daher an und für sich diese Anklänge auch aus einer längeren Bildungsgeschichte des synoptischen Textes, aus einer mündlichen Form der Erzählung, die vielleicht auf der Harmonisirung des Matthäus- und Lucas-Textes beruhte, aus dem Vorhandensein ausserkanonischer Evangelien von synoptischem Gepräge oder sonst wie erklären.

Ebenfalls sehr schwer ist zu beurtheilen, was uns von Zeugnissen der Häretiker überliefert ist; denn die Berichte hierüber rühren von Späteren und von Gegnern her. So sollen, nach Tertullian und anderen Kirchenvätern, Marcion und Valentin alle vier Evangelien gekannt haben,[3] was freilich von den Marcioniten und Valentinianern unzweifelhaft ist. Jedenfalls aber bietet Marcion das älteste Zeugniss für Lucas. Die Streitigkeiten, die über Marcion's Evangelium und über die Evangelien des Justin geführt wurden, zu berühren, liegt uns hier fern. Der ganze Handel ist bekanntlich innerhalb der Tübinger Schule

1) Credner wollte den Papias sogar als Zeugen für das dritte Evangelium verwerthen (Einleitung, S. 202). — Vgl. dagegen Zeller: Apostelgeschichte, S. 10 f. — 2) Köstlin, S. 121 f. — 3) Literatur bei De Wette: Einleitung, II, S. 135 f. 141 f.

durch- und nunmehr auch ausgefochten worden. Es genügt zu bemerken, dass das Vorhandensein des Lucas vor Marcion von Volkmar,[1] Köstlin,[2] Hilgenfeld,[3] Ritschl[4] und Zeller[5] nachgewiesen wurde. Noch weniger bedarf die Hypothese, dass Marcion der eigentliche Verfasser des kanonischen Marcus sei,[6] einer Widerlegung. Andererseits steht fest, dass Justin den Matthäus und Lucas voraussetzt, weil er einen aus beiden gemischten Text gibt.[7] Ueber seine Bekanntschaft mit Marcus aber vgl. S. 372. Sicher ist übrigens, dass unser zweites Evangelium auch in den Clementinischen Homilien benutzt wird.[8] Wenn nun aber ferner Celsus in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts alle Evangelien gekannt hat,[9] wenn sich Widerspruch gegen irgend einen unserer Synoptiker nirgends erhob: so geht aus diesen Daten hervor, dass dieselbigen um 140—150 bereits in kirchlichem Gebrauche waren; und Dies genügt schon an sich, um Ansichten fern zu halten, wie die frühere Baur's, derzufolge die Entstehung des Matthäus zwischen 130 und 134 fiele, die des Urlucas circa 140, die des kanonischen Lucas 150. Wir finden daher in der Tübinger Schule eine allgemeine Rückbewegung, bis zuletzt Hilgenfeld die evangelische Literatur in einer Zeit zum Abschluss bringt, wo sie nach Baur erst angefangen hätte.[10]

Um die Grenzen einer legitimen Untersuchung nicht zu überschreiten, lassen wir das, ausserhalb unseres Gesichtskreises liegende, Datum, welches durch das vierte Evangelium bezüglich des Terminus ad quem geboten wird,[11] unberücksichtigt und suchen nach Anhaltspunkten in dem synoptischen Text selbst. Es tritt uns hier die viel ventilirte Streit-

1) Theol. Jahrbücher 1850, S. 110 ff. 185 ff. Evangelium Marcion's 1852. — 2) Evangelien, S. 302 ff. — 3) Evangelien Justin's, S. 391 ff. Theol. Jahrbücher 1853, S. 192—244. Evangelien, S. 30. — 4) Theol. Jahrbücher 1851, S. 528 ff. — 5) Theol. Jahrbücher 1851, S. 330 ff. Apostelgeschichte, S. 11—26. — 6) Christianus, S. 37. 40. — 7) Semisch: Denkwürdigkeiten Justin's, S. 142 ff. — Zeller: Apostelgeschichte, S. 26—49. — 8) Zeller: A. a. O. S. 53—59. — Uhlhorn: Homilien und Recognitionen, S. 120 ff. — 9) De Wette: A. a. O. S. 141. — 10) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1861, S. 179 f. — 11) Es war bekanntlich eine Eigenthümlichkeit Bleek's, das zweite Evangelium als in Abhängigkeit vom vierten stehend zu betrachten; vgl. Beiträge, S. 83. 200 ff. Einleitung, II, S. 289. Er berief sich dabei auf Mr. 6, 37. 39 = Joh. 6, 7. 10. — Mr. 14, 3. 5. 6 = Joh. 12, 3. 5. 7. — Mr. 14, 65 = Joh. 18, 22. — Mr. 15, 9 = Joh. 18, 39. — Mr. 16, 9 = Joh. 20, 1. 14. De Wette (Einleitung, II, S. 192) fügte noch bei Mr. 2, 9. 12 = Joh. 5, 8. 9. — Mr. 11, 9 = Joh. 12, 13. Natürlich steht und fällt diese Hypothese ganz mit dem angeblichen Epitomatorcharakter des zweiten Evangeliums. Vgl. dagegen die Ausführungen der Tübinger in den »Theologischen Jahrbüchern,« 1847, S. 138 f. und in der »Haller Allgemeinen Literaturzeitung,« 1847, Nr. 81 f. Als jetzt ziemlich allgemein zugegeben darf daher die Thesis betrachtet werden, dass das vierte Evangelium alle Synoptiker, namentlich aber auch den Marcus, voraussetze.

frage entgegen, ob darin die Zerstörung der Stadt vorausgesetzt werde, oder nicht. Darauf müssen wir wenigstens bezüglich des Matthäus mit einem entschiedenen Nein antworten. Zwar hat Gfrörer gemeint, die Beschränkung der Sage auf Galiläa erkläre sich nur, wenn der Hauptsitz des Judenthums bereits zerstört war; [1] aber selbst Hilgenfeld hat treffend nachgewiesen, dass in Stellen, wie Mt. 5, 35. 8, 4. 10, 23. 15, 5, 23, 2 ff. das jüdische Volksleben, und 5, 23. 17, 24—27. 23, 16 f. 21 auch der Tempelcultus als noch bestehend vorausgesetzt sind; [2] die Stellen 23, 38. 24, 2. 15 hingegen, die er gleichwohl für eine spätere Abfassung geltend macht, könnten als Beweise, dass der Tempel zur Zeit der Abfassung zerstört war, nur dann gelten, wenn man dem dort Redenden überhaupt jede bestimmte Vorahnung von der Zerstörung der Stadt und von der Auflösung des Staats absprechen will. [3] Zu viel thut aber Hug, wenn er hierher auch die Stelle Mt. 23, 35 = Lc. 11, 51 zieht und darin eine specielle Weissagung Jesu auf den von Josephus genannten, [4] zur Zeit des jüdischen Krieges umgekommenen, Zacharias bezieht. [5] Auch Andere sind dieser Deutung gefolgt, aber nur, um in jener Stelle um so gewisser ein Oraculum post eventum zu erblicken und sie so gegen die Abfassung des Evangeliums vor 70 zu benutzen. [6] Aber das grosse Uebergewicht von Gründen spricht dafür, dass sich die Stelle auf 2. Chron. 24, 20 bezieht, [7] und die einzig entgegenstehende Schwierigkeit, dass der Vater des dort genannten Zacharias nicht Barachias, wie Mt. 23, 35, sondern Jojada hiess, erledigt sich unter Voraussetzung unserer Resultate sehr einfach damit, dass in Lc. 11, 51 der Vater gar nicht genannt ist. So gut wie daher das Hebräerevangelium den richtigen Namen beifügen konnte, [8] war es auch möglich, dass unser erster Evangelist, den Priester mit dem Propheten verwechselnd (vgl. Sach. 1, 1), auf einen falschen gerieth. [9]

In demselben Interesse, die Abfassungszeit zu bestimmen, hat man besonders die eschatologischen Reden des Herrn und die Abwandlungen, in welchen dieselben bei den verschiedenen Evangelisten erscheinen, genauer untersucht. Nun hängt freilich Alles davon ab, ob Mt. 24, 15 ff. wirklich von der Zerstörung Jerusalems durch Titus die Rede ist.

1) Urchristenthum, II, 2, S. 117 f. — 2) Hilgenfeld: Evangelien, S. 65. 73. 91. 100 f. 114. Theologische Jahrbücher, 1857, S. 402 f. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1859, S. 268. — 3) Gegen Hilgenfeld: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1862, S. 40. — 4) B. J. 4, 6, 4: *ἐν μέσῳ τῷ ἱερῷ διαφθείρουσιν τὸν Ζαχαρίαν υἱὸν τοῦ Βαρούχου* (Variante: *Βαρασκαίου*). — 5) Einleitung, II, S. 9 ff. — 6) Eichhorn, Credner, Gfrörer, B. Bauer, Baur: Theol. Jahrbücher, 1851, S. 320 f. — 7) Meyer: Zu Matthäus, S. 426. — 8) Thilo: Codex apocryphus, S. LXIV. — 9) Bleek: Einleitung, II, S. 274 f. Synopsis, II, S. 177 ff.

Baur stellt Dies in Abrede,[1] weil sich vor diesem Ereignisse weder falsche Messiase, noch bedeutende Völkerkriege, noch versuchungsvolle Christenverfolgungen nachweisen lassen, wogegen dies Alles auf den jüdischen Krieg unter Hadrian passe; die Warnung vor Pseudochristen beziehe sich auf Barchochba, das *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* auf die Bildsäule, die Hadrian auf dem Tempelplatze dem capitolinischen Jupiter errichten liess. Bestechend in dieser Beweisführung ist aber blos der letzterwähnte Punkt; hingegen wird die Vielheit der *ψευδόχριστοι* durch die Beziehung auf Barchochba nicht erklärt, abgesehen davon, dass jene als Verführer, nicht als Verfolger erscheinen. Die Völkerkriege, die geweissagt werden, konnten als eingetreten betrachtet werden in den Kriegen im Osten, namentlich in den Dissidien zwischen Rom und Parthien, die der Christenheit sehr bedeutsam erschienen. Die Thronrevolutionen in Rom, die Aufstände des Theudas und des Aegypters, Erdbeben, wie sie zu Laodicea, Hungerszeiten, wie sie unter Claudius und Nero vorgekommen waren — das Alles konnte mit dazu dienen, schon vor der Zerstörung Jerusalems die Weissagungen Jesu theils zu bestätigen, theils ihnen die vorliegende bestimmte Form zu verleihen.[2] Verfolgungen aber, wie sie in Aussicht gestellt werden, waren gleichfalls schon vor dem Jahre 70 in Jerusalem und Rom eingetreten. Ferner stand in Aelia Capitolina kein Tempel mehr; es muss daher selbst Baur die Verse Mt. 24, 1—3 auf die Zerstörung im Jahr 70 beziehen. Wo aber ist im Texte eine Andeutung von solcher Unterscheidung zweier Epochen? und warum ist das unendlich wichtigere Ereigniss unter Titus nicht von dem Darsteller des Nachspiels unter Hadrian kräftig hervorgehoben worden? und wie hätten unter dieser Voraussetzung unsere Evangelien um die Mitte des zweiten Jahrhunderts schon bekannt sein sollen?[3]

Wir nehmen daher mit der grossen Mehrzahl von Kritikern[4] an, dass Mt. 24 die Zerstörung unter Titus berücksichtigt werde. Die *ψευδόχριστοι*, welche als aus dem Judenthum hervorgegangen dargestellt werden, und nicht minder das *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως*, welches sich auf die Profanation durch die Feinde bezieht,[5] zeigen übrigens, dass von einem eigentlichen Vaticinium post eventum gar nicht die Rede sein kann. Denn die antichristliche Doctrin der sechziger und siebziger Jahre bezog sich keineswegs mehr auf das feindliche Judenthum,[6] wie

1) Evangelien, S. 605—609. Theologische Jahrbücher, 1851, S. 323. — 2) Köstlin, S. 17 f. 22 ff. — 3) Köstlin (S. 114—117), Meyer (Zu Matthäus, S. 464 f.). — 4) De Wette, Credner, Meyer, Köstlin: S. 117. — 5) Meyer: Zu Matthäus, S. 443. — 6) Böhmer: Zur Lehre vom Antichrist nach Schneckenburger (Jahrbücher für deutsche Theologie, 1859, S. 405 ff.).

ja auch andererseits wirkliche Pseudomessiase aus demselben zu jener Zeit sich wenigstens nachweisbar nicht erhoben hatten. Das *βδέλυγμα* Mt. 24, 15 wäre von einem Verfasser nachträglicher Weissagungen nicht vor die Flucht 16 gestellt worden, da in dem Augenblicke, wo die römischen Sieger den Tempelplatz verwüsteten, es zu einer Flucht jedenfalls zu spät war. Matthäus hat daher solche Züge, wie sie ihm einmal vorlagen, beibehalten; und wir können nicht aus dem positiven Inhalt der Rede, sondern blos aus der bestimmteren Färbung derselben, namentlich aus der Anordnung, in der die einzelnen Momente der überlieferten Weissagung erscheinen, Schlüsse ziehen.

Nun lassen sich dieser Momente aber drei unterscheiden in der eschatologischen Rede von A. Einleitend nämlich sind die *ἀρχαὶ ὠδίνων*, zu deren Zeiten das Evangelium sich über die bewohnte Erde verbreiten wird. Von diesem Moment heisst es Mr. 13, 7 = Mt. 24, 6 *ἀλλ' οὔπω ἐστὶν τὸ τέλος*. Zweitens aber wird erwähnt Mr. 13, 14 = Mt. 24, 15 die wirkliche Zerstörung von Stadt und Tempel. Beim Eintritt dieser Ereignisse sollen die Christen die Flucht ergreifen, denn das Strafgericht über Jerusalem wird zugleich die mannigfachsten Drangsale und Verführungen für die Christen mit sich bringen. Dies die Tage der *θλῖψις*, die um der Christen willen abgekürzt werden Mr. 13, 20 = Mt. 24, 22. Darauf aber folgt endlich drittens die Wiederkunft des Messias in Herrlichkeit; und zwar nach Mr. 13, 24 *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλῖψιν ἐκείνην*, nach Mt. 24, 29 *εὐθέως μετὰ τὴν θλῖψιν*.

Nun ist auffallend, dass Lucas noch angelegentlicher, als die andern, den blos einleitenden Charakter der *ἀρχαὶ ὠδίνων* betont (21, 9: *ἀλλ' οὐκ εὐθέως τὸ τέλος*) und die abschliessende Formel *ταῦτα ἀρχὴ ὠδίνων* A Mr. 13, 9 = Mt. 24, 8 weglässt; dass er ferner bei Beschreibung des zweiten Momentes die allgemeine Noth auf das jüdische Volk beschränkt (23 *τῷ λαῷ τούτῳ*) und die eintreten sollende Verkürzung gar nicht erwähnt, dass er vielmehr — was Wilke grundlos leugnet[1] — zwischen die Zerstörung und die Parusie einen Zeitlauf von längerer Dauer einschiebt; denn *Ἱερουσαλὴμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν, ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν* 21, 24. Der Uebergang vom zweiten zum dritten Moment ist endlich ein ganz allgemeiner, der auf keine bestimmte Erwartungen hinsichtlich der Zeit schliessen lässt (21, 25: *καὶ ἔσονται σημεῖα ἐν ἡλίῳ*). Aber auch die specielle Beschreibung der Zerstörung 19, 43. 44. 21, 20—24 weist darauf hin, dass dieselbe zur Zeit, da Lucas schrieb, schon eingetreten war.[2] Und zwar um so sicherer wird sie bereits dahinten liegen, je unbestimmter die *σημεῖα* des Lucas 21, 10 ff.

1) Urevangelist, S. 266. 368. — 2) Bleek: Synopsis, II, S. 370.

25 ff. sind, je offenbarer das Streben des Evangeliums zu Tage tritt, allzufrühen Erwartungen hinsichtlich des Endes zu begegnen (17, 22. 18, 8. 19, 11. 21, 9. 12. Act. 1, 7). Ist doch ὁ καιρὸς ἤγγικε schon zum Schibbolet der Verführer geworden 21, 8. Mithin ist Lucas bereits innerhalb der καιροὶ ἐθνῶν geschrieben.[1]

Ganz anders stellt sich die Sache bei Matthäus, der »im vollen Gedränge der die Parusie unmittelbar herbeiführenden Ereignisse«[2] geschrieben hat. Er steht in der letzten Entscheidung des Kriegs darin, wenn auch die Gründe, mit denen Hug Mt. 24 Angesichts der römischen Legionen geschrieben sein lässt,[3] nicht stichhaltig sein mögen und das ὁ ἀναγινώσκων νοείτω 24, 15, weil es aus A ist, nicht für Matthäus in Betracht kommen darf.[4] Wohl aber hat Matthäus eine Reihe von Zügen aus *Λ* Lc. 17, 22—37, welche Rede auf die jüdische Katastrophe keine Beziehung hat, mit der letzteren in Verbindung gebracht und so einen grossen Theil der exegetischen Schwierigkeiten erst durch seine Composition geschaffen.[5] Hauptsache aber ist, dass er unmittelbar (εὐθέως) auf die Zerstörung Jerusalems und den, damit verbundenen, Culminationspunkt der θλῖψις die Parusie folgen lässt. Mit jenem εὐθέως findet sich Köstlin viel zu schnell ab, wenn er meint, die pseudomessianischen Umtriebe, deren zwischen der Zerstörung und der Parusie Erwähnung gethan wird, setzten eine ziemliche Zwischenzeit voraus.[6] Aber die Einschiebung dieses zweiten Momentes war durch den Charakter der Quelle gegeben, und gerade mit seinem εὐθέως will Matthäus einer Vorstellung wehren, welche das Nebeneinander der beschreibenden Darstellung als ein Nacheinander der chronologischen Aufzählung betrachten könnte. Matthäus schrieb also unmittelbar vor der Katastrophe,[7] selbst dann, wenn die Differenz dieser Texte mit Wilke nur auf Rechnung des, den Ausdruck glättenden, Bearbeiters von A zu setzen wäre.[8] Das Evangelium ist ungefähr gleichzeitig mit der Apokalypse entstanden, an deren Vorstellungen es auch 23, 30. 31 streift.[9]

Es mögen vielleicht zwischen der Auffassung des Matthäus und der des Lucas nur wenige Jahre in der Mitte liegen, jedenfalls aber

1) So Credner (Einleitung, S. 159. 207), De Wette (Einleitung, II, S. 208), Bleek (Beiträge, S. 53. Einleitung, II, S. 275), Reuss (Geschichte, S. 183. 196), Köstlin (S. 286 ff.), Güder (Herzog's Encyklopädie, VIII, S. 552), Meyer (Zu Marcus und Lucas, S. 222), Ewald (Jahrbücher III, S. 142 f.), Lekebusch (Composition der Apostelgeschichte, S. 413 ff.), Tobler (Evangelienfrage, S. 29). — 2) Baur: Theol. Jahrb. 1851, S. 323. — 3) II, S. 11 ff. — 4) Gegen Bleek: Einleitung, II, S. 274. Synopsis, II, S. 368 f. — 5) Bleek: Synopsis, II, S. 358 f. — 6) S. 113 f. Vgl. jedoch S. 383. — 7) Bleek: Beiträge, S. 63 f. Einleitung, II, S. 273 f. — 8) Urevangelist, S. 443. — 9) Hitzig: Joh. Marcus, S. 141 f.

erklärt sich die Differenz aus der einfallenden Zerstörung. Zweifelhafter kann man sein hinsichtlich des Marcus, den Meyer[1] vor, Weisse nach der Katastrophe entstanden sein lässt.[2]

Es ist hier natürlich zu unterscheiden zwischen dem Urmarcus (A) und unserem zweiten Evangelium. Jene Schrift ist jedenfalls vor der Zerstörung geschrieben, wie schon aus dem über Matthäus Gesagten hervorgeht. Um so mehr also haben wir wirkliche Weissagungen Jesu, die niedergeschrieben wurden, noch ehe die Erfüllung eingetreten war. Während aber bei Matthäus die Wiederkunft εὐθέως hinter die θλῖψις tritt, verknüpft Marcus das zweite mit dem dritten Moment in allgemeinerer, weniger unmittelbarer Weise: ἀλλὰ ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλῖψιν ἐκείνην. Da nun in A die Uebergänge sich gewöhnlich mit εὐθέως bilden (S. 285), scheint Marcus hier geändert zu haben, was noch Matthäus unbefangen stehen lassen konnte.[3] Sollten sonst auch keine Züge mehr vorkommen, die irgendwie darauf hindeuten, dass die Thatsache schon eingetreten war, so erklärt sich Dies aus der, auch von Köstlin bemerkten,[4] besondern Genauigkeit, mit der sich Marcus hier an seine Quelle hält. Immerhin aber liegt es nahe, auch aus dem ἐκολόβωσεν Mr. 13, wo Mt. 22 das wahrscheinlich ursprünglichere κολοβωθήσονται hat, einen ähnlichen Schluss auf einen späteren Standpunkt zu machen.[5]

Ganz dasselbe Verhältniss macht sich nun aber auch in den übrigen Stellen geltend, wo die Synoptiker von der Parusie sprechen. Namentlich stimmen sie alle darin überein, dass ἡ γενεὰ αὕτη nicht vergehen werde, bis jenes Alles geschehen, der ganze Verlauf der Endschicksale durch seine drei Stadien sich vollzogen haben werde (Mr. 13, 30. Mt. 24, 34. Lc. 21, 32). Nun heisst aber γενεά weder jüdische Nation, noch sonst etwas Anderes, als Generation (Mr. 8, 12. 13. Mt. 11, 16. 12, 41. 42. 45. 23, 36. Lc. 7, 31. 11, 29—32. 50. 51). Auch umfasst der Begriff nicht etwa einen längeren Zeitraum von 100—120 Jahren,[6] sondern bedeutet die Zeitgenossen, und zwar zunächst nicht etwa die Zeitgenossen der Zerstörung oder gar einer, auch für uns noch in der Zukunft bevorstehenden, »letzten Trübsal,«[7] auch nicht die der Quelle A, oder des Matthäus, Marcus, Lucas, sondern einzig und allein Jesu selbst.[8]

1) Zu Marcus und Lucas, S. 8. — 2) Evangelienfrage, S. 169 f. — 3) Hilgenfeld: Evangelien, S. 142 f. — 4) S. 384. — 5) Bleek: Synopsis, II, S. 371 f. — 6) Gegen Baur (Theol. Jahrbücher, 1849, S. 316 f. 348 f.), Zeller (Theol. Jahrbücher, 1852, S. 299 f., Apostelgeschichte, S. 467), Hilgenfeld (Evangelien Justin's, S. 367 f.). — 7) Gegen Cremer: Die eschatologische Rede Jesu Christi, S. 125 f. — Auch Auberlen findet Dies zu stark: Theologische Studien und Kritiken, 1862, S. 216. — 8) Vgl. Meyer: Zu Matthäus, S. 456. 465. Zu Marcus, S. 171.

Die Mehrzahl dieser Zeitgenossen war nun aber im Jahr 70 wohl schon gestorben, und die Parusie hat Keiner erlebt.

Dieselbe Schwierigkeit kehrt wieder an der Stelle von A, wo der Herr geradezu Einige der bei ihm Stehenden als Zeugen der Parusie zum voraus aufruft. Die Zähigkeit der mehrfachen Ueberlieferung weist darauf hin, dass Jesus wirklich etwas gesprochen haben muss, was so lautete oder solcher Deutung fähig war. Aber gerade die Abweichungen, unter welchen jene Stelle bei den einzelnen Synoptikern zum Vorschein kommt (Mr. 9, 1 = Mt. 16, 28 = Lc. 9, 27), geben uns den richtigen Schlüssel für die Auffassung dieser Dinge an die Hand. Es war vom Kommen in der Herrlichkeit des Vaters mit den Engeln die Rede. Der Herr fährt fort: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἰσίν τινες ὧδε τῶν ἑστηκότων οἵτινες οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου ἕως ἂν ἴδωσιν*

Matthäus	Marcus	Lucas
τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ	*τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει*	*τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.*

Wir haben hier eine dreifache Wendung, die ganz dem dreifachen Sinne entspricht, in welchem Jesus, auch anderen Stellen zufolge, von seiner Wiederkunft redete. Im eigentlichen Sinne von der Wiederkunft zum Endgericht, also von der eschatologischen Parusie, handelt z. B. die Rede *Λ* Lc. 17, 24. Davon zu unterscheiden ist aber die historische Parusie, bestehend aus einer Reihe evidenter geschichtlicher Machtthaten, in denen er sich als erhöhten Messias beweisen will. Dass er in solchen geschichtlichen Offenbarungen seiner Herrschaft sein Kommen, gleichsam die fortschreitende Erfüllung von Mt. 28, 30, erkannt haben will, beweist klar Mt. 26, 64.[1] Welches nun auch im Einzelnen die geschichtlich nachweisbaren Momente dieses Kommens sein mögen, immerhin ist gewiss, dass Jesus, als bald nach seinem sinnlichen Absterben eintretend, ein Ereigniss bevorstehen sah, welches für den Kreis seiner Jünger und für das ganze menschliche Geschlecht als nachweisbarer, energischer Anfang zur Verwirklichung des Gottesreiches gelten könne.[2] Wie daher alle stossweisen Fortsetzungen dieses Anfangs, so musste das Eintreten dieses Anfangs selbst vor Allem unter den Gesichtspunkt der Parusie fallen, und so berichtet wenigstens das vierte Evangelium von einem geistigen Kommen, von einer, in der Sendung des Parakleten erfolgten, Parusie.[3] Während nun jene oben

1) Vgl. hierzu De Wette, Meyer, Neander: Leben Jesu, S. 739. — 2) Weisse: Evangelienfrage, S. 233. — 3) Calvin, Lücke, Tholuck, Olshausen, Baumgarten-Crusius, Fromann, Köstlin, Reuss, Maier, Meyer: Zu Johannes, 1862, S. 444 f.

berührte Stelle aus A bei Matthäus noch offenbar im Sinne der eschatologischen Parusie gemeint ist, nimmt sie bei Marcus ein Gepräge an, das so deutlich als möglich eine historische Auslegung fordert, bis endlich Lucas blos bei dem Reich Gottes stehen bleibt, das aber bei ihm dynamisch und innerlich gefasst ist (17, 20 nach beiden möglichen Auslegungen), so dass also er sich der johanneischen Auffassung nähert; [1] daher auch Lc. 22, 69 der Herr nicht mehr von einem Kommen auf den Wolken (A Mr. 14, 62 = Mt. 26, 64), sondern blos vom Sitzen zur Rechten spricht. Dies Resultat weist aber wieder darauf hin, dass Matthäus, welcher auch allein das bezeichnende Wort von den Städten Judas 10, 23 hat, vor, die beiden anderen Evangelien nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben wurden. Es zeigt sich aber auch, dass die Reden Jesu von seiner Parusie in verschiedenartigen und divergirenden Beziehungen aufgefasst wurden. Um so näher liegt es, das Wort Mr. 13, 30 = Mt. 24, 34 = Lc. 21, 32 insofern auf ein Missverständniss zurückzuführen, als es nicht in eschatologischer Weise gemeint sein konnte. So sicher die Apostel sich hinsichtlich der Parusie längere Zeit allzu glühenden Erwartungen hingegeben haben, so wenig wahrscheinlich ist Solches bei dem Herrn selbst (vgl. Mt. 22, 1—14. 25, 19), zumal er sich principiell gegen die Bestimmung von Zeit oder Stunde ausspricht, und überdies das wirkliche Verhältniss, in welchem seine Wiederkunftsweissagungen zu seinen Auferstehungsreden stehen, noch lange nicht zu vollständiger Klarheit gebracht ist. [2] Beides läuft auf jeden Fall zurück auf ein sicheres Vorgefühl des Hinausreichens auch seiner persönlichen Thätigkeit über die Schranken seines irdischen Wirkens; weil nun aber in dieser, nach dem Tode erst recht beginnenden, welthistorischen Wirksamkeit Christi die Zerstörung Jerusalems ein Hauptmoment, ein epochemachendes Ereigniss bildete, konnte man, wenn Jesus diese Katastrophe noch in die Lebenszeit seiner Generation gestellt hatte, auch die eschatologische Parusie gleich dahinter erwarten. [3]

Wenn nun aber alle Synoptiker die Erfüllung der ganzen Weissagung Jesu nach dem Vorgange von A in die Lebzeiten dieser γενεά verlegen, so dürfen wir jedenfalls auch nicht sehr lange nach 70, höchstens 5 bis 10 Jahre später, [4] den Terminus ad quem festsetzen. Namentlich ist Lc. 17, 20 f. 21, 34 f. die Wiederkunft keineswegs in ganz unbestimmte Ferne zurückgeschoben (vgl. vielmehr 21, 32), wie denn auch Lucas überhaupt noch sehr eifrig ist in seinen Ermahnungen zur Wach-

1) Aehnlich Bleek (Synopsis, II, S. 359 f.), Weisse (Evangelienfrage, S. 231 ff. 237 ff.). — 2) Schleiermacher (Der christliche Glaube, Aufl. 2. II, S. 527), Weisse (Evangelische Geschichte, II, S. 315 f.). — 3) Vgl. Bleek: Synopsis, I, S. 432. — 4) Ewald: Jahrbücher, III, S. 144.

samkeit (12, 35 ff. 21, 34 ff.); und dem Bilde der von jüdischer Seite ausgehenden Verfolgungen (6, 22. 23) werden aus späteren Verhältnissen nur eben so viel Farben zugethan, als die Lebenserfahrungen des Lucas mit sich brachten (S. 236), ohne dass man desshalb, weil auch das zweite Buch des Lucas nur bis in's Jahr 63 führt, vor die Neronische Verfolgung zurückzugehen braucht.[1] Dies Letztere wird sogar durch 21, 13 ausgeschlossen, womit Lucas auf die Neronische Verfolgung und den Tod des Paulus hindeutet. Nur Processe, wie sie unter Trajan vorkamen, sind dem Verfasser noch fremd, sowie auch von dem späteren Wiederaufbau Jerusalems 21, 24 oder von dem Aufstand unter Trajan und Hadrian keine Spur sich findet. Vielmehr war die Erinnerung an die Zerstörung unter Titus und an die traurige Lage, in welche das jüdische Volk durch die Auflösung seiner nationalen Existenz gerieth, offenbar noch sehr lebendig (19, 43. 44). Aus diesen Gründen ist schon Zeller mit der Abfassungszeit des Lucas auf 130 oder noch weiter hinaufgegangen[2] und haben Köstlin,[3] Hilgenfeld[4] und Volkmar[5] sich veranlasst gesehen, unseren Lucas circa 100—110 entstanden sein zu lassen. Am sichersten aber werden wir in der zur Abfassung des Lucas frei bleibenden Zeit 70—100 auf die früheren Jahre unser Augenmerk richten, wie auch dem »sächsischen Anonymus« zwischen der Abfassung von A und Lucas höchstens vier Jahrzehnte in der Mitte zu liegen scheinen.[6]

Dies führt uns auf unseren Terminus a quo, der mit dem Entstehen der mündlichen Sage gegeben ist. Diese musste längere Zeit fortgepflanzt worden sein, ehe sie die Form von A annehmen konnte. Denn es lag in der Natur der Sache, dass dergleichen schriftliche Darstellungen erst in einer Zeit entstehen konnten, die dem Factum ferner lag, wie denn selbst in der frühesten Bearbeitung von A Ausdrücke, wie *ἕως τῆς σήμερον* Mt. 27, 8. 28, 15, *εἰώθει* Mt. 27, 15 auf einen ansehnlichen Zwischenraum hinweisen.[7] Eine Erhaltung der Kunde von Christus für die Zukunft auf literarischem Wege konnte erst dann ein rechter Gegenstand der Sorge für die Christenheit werden, als dieselbe überhaupt anfing, an eine irdische Zukunft zu glauben, d. h. als die Verbreitung unter den Heiden in grossartigerem Maassstab betrieben wurde, und als die Auflösung des jüdischen Staates sich als ein, die ganze Entwicklungsreihe noch keineswegs abschliessendes, Moment zu erweisen anfing. Daher die Entstehung unserer synoptischen Literatur

1) Gegen Ebrard, Guericke, Thiersch: Kirche im apostolischen Zeitalter, S. 158. — 2) Theol. Jahrbücher, 1848, S. 573. Apostelgeschichte, S. 470. 488. — 3) S. 288 f. — 4) Evangelien, S. 224 f. — 5) Religion Jesu, S. 331. — 6) Sendschreiben an Baur, 1848, S. 34. — 7) Bleek: Einleitung, II, S. 273.

circa 70. Aber auch zur Zeit der Abfassung von A muss wenigstens das eine beider Momente, die Entwicklung der Christenheit auf heidnischem Boden, schon begonnen haben, da sie in A vorausgesetzt wird (Mr. 13, 10. 14, 9). Hitzig trägt daher kein Bedenken, seinen Marcus, d. h. bei uns die Quelle A, als bereits im Jahre 57 vorhanden zu betrachten, wofür ihm die Hypothese, dass 2. Cor. 8, 18. 19 auf Johannes Marcus ziele, einen Anhalt bietet.[1] Die andere Quelle *Λ* wäre nach Plitt sogar schon in den Jahren 50—52,[2] nach Köstlin wenigstens circa 60—65 entstanden.[3] Wie aber ihm[4] und Weisse,[5] so scheint allerdings auch uns eine Bekanntschaft des Apostels Paulus mit schriftlichen Urkunden schwerlich nachgewiesen werden zu können; und so lassen wir denn beide Quellen in der späteren, vielleicht schon römischen, Periode der paulinischen Wirksamkeit entstehen. Doch mag eher *Λ*, als A das erstgeschriebene Schriftstück darstellen.

Unser Resultat, wornach die Zeit zwischen 60 und 80 sowohl die Quellen, als auch die synoptischen Evangelien producirt hat, steht in der innigsten Beziehung mit unseren Aufstellungen hinsichtlich des Verwandtschaftsverhältnisses und kann natürlich da, wo über das Letztere falsche Voraussetzungen herrschen, keine Geltung erlangen. Wenn beispielsweise Zeller den Matthäus nach 70 setzen will, weil er die Parusie nicht unmittelbar an die Zerstörung, sondern an den Zustand der Verwüstung 24, 15 anknüpfe;[6] wenn Köstlin den Matthäus zwischen 70 und 80, seine katholische Verarbeitung zwischen 90 und 100, kurz vor derselben aber den Lucas, kurz nachher unseren Marcus entstanden sein lässt;[7] wenn nach Hilgenfeld zuerst Matthäus, Marcus gegen Ende des ersten, Lucas zu Anfang des zweiten Jahrhunderts geschrieben haben sollen;[8] wenn Volkmar den Marcus circa 80, den Lucas circa 100, den jetzigen Matthäus circa 110 setzt:[9] so sind Dies offenbar lauter Hypothesen, die vor Allem mit unrichtigen Ansichten über die Priorität und Composition des Matthäus zusammenhängen, gewöhnlich aber auch mit Annahme eines epitomatorischen Charakters des Marcus und mit Voraussetzung von allerhand früheren Gestaltungen des synoptischen Stoffes, welche sich doch als ebenso überflüssig, wie unnachweisbar erwiesen haben. Aber auch wo die wesentlichsten Grundzüge unserer Auffassung anerkannt werden, finden sich manche Aufstellungen, die durch die Resultate unserer Quellenkritik ausgeschlossen werden. So steht, wenn Meyer den Marcus vor 70 geschrie-

1) Joh. Marcus, S. 167—173. — 2) De compositione evangeliorum, S. 5. — 3) S. 52. 57. — 4) S. 96 f. 391 f. — 5) Evangelische Geschichte, I, S. 22 ff. — 6) Apostelgeschichte, S. 470. — 7) S. 119. 131. — 8) Evangelien, S. 148. 224 f. — 9) Religion Jesu, S. 202 ff. 357 ff.

ben werden lässt, blos weil er ja zu den Quellen des ebenfalls vor 70 geschriebenen Matthäus gehöre,[1] offenbar die mangelnde Unterscheidung von A und Marcus einer richtigen Zeitbestimmung des Letzteren hemmend im Weg.

Ebensowenig sind wir auf irgend einem Punkte unserer Untersuchung auf Wahrnehmungen gestossen, die uns mit der, besonders von Hilgenfeld[2] und von Bunsen[3] aufgestellten Behauptung befreunden könnten: dass das erste kanonische Evangelium noch längere Zeit in ziemlich verschiedenen Recensionen bestanden haben und erst nach Justin seinen Abschluss gefunden haben soll. Als einen solchen metamorphosenreichen evangelischen Proteus, der schneeballenartig sich bald verdichtet, bald abschmilzt, hatte schon Lessing sein, endlich in dem Matthäus sich krystallisirendes, Hebräerevangelium hingestellt.[4] Hilgenfeld beruft sich insonderheit auf die, von Matthäus abweichende, Form, in welcher Justin den Vorgang bei der Taufe darstellt. So nahe ihm bei seiner Tendenz auf Erweisung der äussern Legitimation Jesu auch die Darstellung des Matthäus gelegen habe, so habe er doch nur eine solche Form der Taufgeschichte gekannt, nach welcher Ps. 2, 7 den Inhalt der Himmelsstimme gebildet habe.[5] Aber abgesehen von der eingehenden Widerlegung, die Weisse diesen Behauptungen angedeihen liess,[6] findet sich jene Darstellung mit der Psalmstelle anerkannter Maassen auch bei einer ganzen Reihe viel späterer Schriftsteller, von denen Hilgenfeld nicht wird behaupten wollen, dass sie unseren Matthäus noch nicht gekannt; sie beruht auf einer sehr alten, selbstständig neben unserer synoptischen Form hergehenden und darum erst später als apokryphisch notirten, Ueberlieferung; wie ja Hilgenfeld auch selbst die Möglichkeit zugibt, »dass Justin sich hier blos an sein ausserkanonisches Lieblingsevangelium hielt, ohne den Matthäus zu beachten.«[7] Ebenso steht es auch mit Mt. 19, 16. 17, welche Redaction der Rede Jesu, verglichen mit Mr. 9, 17. 18 = Lc. 18, 18. 19 so offenbar secundärer Natur ist, dass Hilgenfeld auch hier eine andere ursprünglichere Form der Stelle unserm Text vorangehen lässt, die er bei Justin, den Markosiern und in den Clementinen findet;[8] dem Bestreben, die Stelle für die Gnostiker unbrauchbar zu machen, soll die Textform bei Marcus = Lucas entstammen, die sich aber doch gleich-

1) Zu Marcus und Lucas, S. 8. — 2) Evangelien, S. 117 ff. — 3) Bibelwerk, I, S. XLII, CXIV. — Vgl. auch Christianus: Der Ursprung der Evangelien, S. 11. — 4) Theologische Schriften, III, S. 7 ff. — 5) Evangelien, S. 57 f. Theologische Jahrbücher, 1857, S. 410 ff. — Ritschl: Theologische Jahrbücher, 1851, S. 498. — 6) Evangelienfrage, S. 191 f. — 7) Evangelien, S. 58. — 8) Evangelien Justin's, S. 220 f. 362. 426. Theolog. Jahrbücher, 1853, S. 207. 235 f. 1857, S. 415 f. — Volkmar: Evangelium Marcion's, S. 86 ff. 198 ff.

falls schon bei Justin findet, so dass mit Sicherheit nur dies Eine zu schliessen ist, dass beide Formen schon früh vorkamen und in freien Citaten, wie solche auch das von Justin benutzte, ausserkanonische Evangelium enthielt, erweitert oder verschmolzen wurden.

Schliesslich befinden wir uns mit unseren, die Abfassungszeit der Synoptiker belangenden, Resultaten in überraschender Harmonie mit den Angaben, welche in dieser Beziehung die kirchliche Tradition liefert. Darin ist nämlich diese einig, dass sie dem Matthäus den ersten Platz rücksichtlich der Zeitfolge einräumt,[1] worauf ja auch wir — trotz der grösseren Ursprünglichkeit der Marcus-Relation — uns gewiesen sahen. Wenn aber das erste Evangelium nach Euseb geschrieben wurde, als sein Verfasser eben Palästina verlassen wollte,[2] nach Irenäus, während Paulus und Petrus zu Rom predigten,[3] was auf die sechziger Jahre führen würde (später wurde das Werk sogar in die vierziger Jahre herabgerückt[4]): so sind dies zwar lauter Angaben, die schon dadurch an Gewicht verlieren, dass man, wenn die Väter von Matthäus reden, nie gewiss weiss, über welches Buch sie Traditionen mittheilen;[5] indessen würde die Nachricht des Euseb recht wohl auf *A*, die des Irenäus auf *A* sowohl, wie auf das erste Evangelium selbst passen (S. 412). Noch weniger handhablich sind die Zeugnisse über die Abfassung des Marcus, mögen sie nun auf die Lebzeiten des Petrus, oder auf eine Zeit nach seinem Tode lauten (S. 367 f.), denn sie setzen alle die Richtigkeit jener Beziehungen voraus, die man zwischen dem zweiten Evangelium und dem Apostel Petrus statuirt hat; und auch hier bleibt immer zweifelhaft, ob die Väter auf jenes Evangelium oder auf die Quelle A zielen. Indessen hat sich auch für uns die zu Grunde liegende Ansicht bestätigt, wornach die Zeit der Entstehung sowohl der Quelle, als des Marcus ungefähr mit den letzten Lebzeiten des Petrus zusammenfällt, jedenfalls nicht allzulange nachher zu setzen ist (S. 373. 408). Das Zeugniss des Irenäus endlich, wornach Lucas erst nach dem Tode des Paulus und Petrus geschrieben hat,[6] ist freilich ein sehr ungefähres, aber in dieser seiner Allgemeinheit jedenfalls richtig. Es zeigt sich also, dass wir im vollen Einklange mit dem Kerne der Tradition stehen, der darin gefunden werden kann, dass unsere Evangelien in den sechziger und siebziger Jahren geschrieben wurden, und zwar in der Ordnung, in der sie im Kanon stehen.

Ist nun dem so, so kann aber auch Matthäus recht wohl im Ostjordanland geschrieben worden sein (Pella war ja das christliche Asyl

1) Clemens (bei Euseb: K. G. 6, 14), Origenes (bei Euseb: K. G. 6, 25), Epiphanius (Haer. 51, 4), Hieronymus (De vir. ill. 3). — 2) K. G. 3, 24. — 3) 3, 1. 2. Vgl. Euseb: K. G. 5, 8. — 4) Vgl. Meyer: Zu Matthäus, S. 22. — 5) Gegen Meyer: Zu Matthäus, S. 21. — 6) Haer. 3, 1.

im Judenkrieg), wofür mit Delitzsch[1] und Köstlin[2] auch der Umstand geltend zu machen wäre, dass sich die, aus A Mr. 10, 1 übergeschriebene und charakteristisch alterirte, Stelle Mt. 19, 1 am einfachsten erklärt, wenn der Standpunkt des Schreibers ein jenseitiger war. Ebenso leicht versteht sich unter diesen Voraussetzungen der Umstand, dass dem Verfasser eine grosse Zahl von Anekdoten aus Galiläa und mythische Traditionen jerusalemischer Ereignisse, womit er die Erzählung von A ausschmückt, zu Gebote gestanden haben müssen. Dadurch wird aber nur wieder bestätigt, was aus anderen Gründen schon S. 383 f. erhellte, und worauf auch die ganze alte Tradition hinweist, dass der Verfasser unseres ersten Evangeliums auf einen nicht blos jüdischen Leserkreis überhaupt rechnete, sondern auf einen speciell palästinensischen, respective syrischen, wie er denn auch selbst wohl Palästinenser war, daher aus dem Urtext citirt (S. 259). Dagegen kann der Gebrauch der griechischen Sprache nichts ausmachen; denn erst später, als die syrischen Judenchristen zu einer vereinsamten Secte herabgesunken waren, bedurften sie einer syrischen Evangelienschrift, und so entstand aus einer Verarbeitung des Matthäus das sogenannte Hebräerevangelium.[3] Zumal aber, wenn die dem ersten Evangelisten zu Gebot stehende Hauptquelle bereits griechisch abgefasst war, konnte Matthäus um so weniger Veranlassung finden, seine Schrift hebräisch zu verfassen und ihr dadurch schon eine minder weite Verbreitung zu versprechen, als die war, welche die Quellen gefunden hatten.[4]

Am leichtesten lässt sich der Abfassungsort des zweiten Evangeliums bestimmen. Denn wie überhaupt die Tradition, die das zweite Evangelium auf Petrus zurückführt, damit auch auf Rom weist (S. 368), so wird dieser Abfassungsort auch von Irenäus,[5] Clemens von Alexandrien,[6] Eusebius,[7] Epiphanius,[8] Hieronymus[9] vorausgesetzt; und nur ganz vereinzelt steht eine, mit der S. 367 berichteten Sage zusammenhängende, Nachricht, die auf Alexandrien führt.[10] Nach Rom weisen aber auch innere Data, wie wenn Simon von Kyrene 15, 21 als Vater des, den Römern bekannten, Rufus (Röm. 16, 13) näher bestimmt wird. Namentlich aber stimmt damit Alles, was sich in sprachlicher Beziehung geltend machen lässt. Denn dass Marcus jedenfalls für Nicht-Palästinenser schrieb, geht daraus hervor, dass er aramäische Wörter, die er aus A anführt, immer erklärt (3, 17. 5, 41. 7, 11. 34. 9, 43. 10, 46. 14, 36). Nur zweimal fanden sich solche Erklärungen

1) Zeitschrift für lutherische Theologie, 1850, S. 493 f. — 2) S. 35. 112 f. — 3) Credner (A. a. O. S. 405), Köstlin (S. 45). — 4) Köstlin, S. 112. — 5) 3, 1. Bei Euseb.: K. G. 5, 8. — 6) Bei Euseb.: K. G. 6, 14. — 7) K. G. 2, 15. — 8) Haeres. 51, 6. — 9) De vir. ill. 8. — 10) Chrysostomus: Hom. in Mt. 1, §. 3.

auch in A (Mr. 15, 22 = Mt. 27, 33 = Lc. 23, 35. Mr. 15, 34 = Mt. 27, 46). Die Stelle Mr. 3, 22 aber gehört gar nicht hierher. Dass die Leser des zweiten Evangeliums mit jüdischen Sitten unbekannt waren, zeigen die erläuternden Zusätze 7, 2—4. 10, 12. 12, 18. 42. 14, 12. 15, 6. 42. 16, 4. Bezeichnend genug ist es, dass der, sonst im N. T. so häufige, aber doch nur für judenchristliche Ohren recht verständlich klingende, Name *νόμος* im Marcus ganz vermieden ist. Das Evangelium setzt also Leser voraus, denen das Fremdartige des jüdischen Colorits erst erklärt werden musste. Dass es geradezu Lateiner waren, beweisen die Latinismen. Zwar fanden sich solche auch schon in A (S. 350), und so darf man für Marcus allerdings nicht anführen Wörter, wie *δηνάριον* = denarius, *κῆνσος* = census, *κοδράντης* = quadrans, *λεγεών* = legio, *πραιτώριον* = praetorium, *φραγελλοῦν* = flagellare, die auch bei Matthäus oder Lucas vorkommen. Wohl aber gehört es zu den Eigenthümlichkeiten des zweiten Evangelisten, statt *ἑκατόνταρχος* (Mt. 27, 54 = Lc. 23, 47) zu sagen *κεντυρίων* (15, 39. 44. 45), statt *κλίνη* zu sagen *κράββατος* (2, 4. 9. 11. 12. 6, 55), Ausdrücke zu gebrauchen, wie *ξέστης* = sextarius (7, 4. 8), *σπεκουλάτωρ* (6, 27), *τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι* = satisfacere (15, 15), *ἐσχάτως ἔχειν* = in extremis esse (5, 23), *συμβούλιον διδόναι* = consilium dare (3, 6). Es soll daher das Evangelium auch nach De Wette,[1] Guericke,[2] Tholuck,[3] Gieseler,[4] Hug,[5] Meyer,[6] Bleek,[7] Schwegler,[8] dem »sächsischen Anonymus,«[9] Hilgenfeld,[10] Köstlin,[11] Ewald[12] in Rom seine Entstehung gefunden haben.

Ebendahin weist aber auch das dritte Evangelium. Im Unterschied zu den andern nennt Lucas seinen Leser. Es ist der *κράτιστος Θεόφιλος* (1, 3), dem Lucas durch seine Schrift historische *ἀσφάλεια* über die evangelische Geschichte verschaffen will. Diesen Titel führten nun u. A. Magistrate, Oberpriester, vornehme Leute (Act. 23, 26. 24, 3. 26, 25). Man hat keine Ursache, den Angeredeten für den abgesetzten Hohepriester Theophilus,[13] noch für den Athener,[14] noch für einen Antiochener,[15] noch endlich mit Epiphanius für eine fingirte Person zu halten.[16] Am besten wird man in ihm einen Proselyten (daher sein Interesse für die christliche Urgeschichte, sein »Unterricht«) erblicken[17]

1) Einleitung, II, S. 206. — 2) Einleitung, Ausg. 1, S. 259 f. — 3) Glaubwürdigkeit, S. 258. — 4) Versuch, S. 124. — 5) Einleitung, II, S. 48. — 6) Zu Marcus und Lucas, S. 9. — 7) Einleitung, II, S. 47. 290. — 8) Theol. Jahrbücher, 1843, S. 233. — 9) Die Evangelien, ihr Geist u. s. f. S. 367. — 10) Marcusevangelium, S. 121. — 11) Evangelien, S. 376. — 12) Jahrbücher, II, S. 207. — 13) Josephus: Ant. 18, 5, 3. 19, 6, 2. — 14) Tacitus: Ann. 2, 55. — 15) Clem. Recognit. 10, 71. — 16) So der »sächsische Anonymus,« S. 249. — 17) Wilke, S. 113.

und in Italien suchen,[1] wohin auch das Aufhören der geographischen Erläuterungen Act. 28, 12 ff. führt.[2] Mit der Geographie von Palästina dagegen war der Leser von Lc. 1, 26. 4, 31. 24, 13 wenig bekannt. Unter diesen Umständen aber denkt man sich das Evangelium am einfachsten als in Rom entstanden.[3]

Was früher Gfrörer aus dem ἐν ἡμῖν des Prologs zu Gunsten einer palästinensischen Abfassung des Evangeliums geschlossen hat,[4] bedarf wohl keiner Widerlegung mehr. Wie aber nicht in Palästina, so hat Lucas auch insonderheit nicht in Cäsarea geschrieben.[5] Selbst was Köstlin neuerdings für einen ephesinischen Ursprung des dritten Evangeliums geltend gemacht hat,[6] ist bereits von Zeller Punkt für Punkt erledigt worden.[7] Die alten Traditionen führen zwar nur zum Theil auf Rom, aber gar nicht auf Ephesus, sondern vielmehr auf Böotien, Achaia, Alexandrien, und wo die Kirchenväter zufällig noch sonst belieben, indem sie den Verfasser des Hebräerbriefs oder den, angeblich auf das dritte Evangelium sich beziehenden (2, 16), Römerbrief mit in Rechnung bringen.[8] Immerhin hat demnach Hilgenfeld, der an Achaia oder Macedonien denkt,[9] noch eher einen Anhaltspunkt an dieser, übrigens in sich ganz haltungslosen, Tradition. Wenn aber Köstlin eine gewisse Verwandtschaft des Lucas mit den Epheser- und Colosserbriefen betont, so könnte man mit noch grösserem Schein eine solche Berührung behaupten mit dem Hebräerbrief[10] oder mit den Pastoralbriefen.[11] Die Berührung solcher einzelner Sprachgebiete des N. T. ist überhaupt ein bis auf den heutigen Tag noch lange nicht befriedigend gelöstes Räthsel der neutestamentlichen Kritik. — Zunächst also war das Evangelium blos für Theophilus bestimmt; es gelangte dann aber auch in weitere paulinische Kreise. Nur aus der Notiz über die Sadducäer 20, 27, die ja aus A Mr. 12, 18 stammt, hätte Tiele nicht schliessen sollen, dass das Evangelium sich ausschliesslich an Heidenchristen richte.[12]

Wir können von den vorliegenden Bearbeitungen aus aber auch auf die Abfassungsverhältnisse der Quellen selbst zurückgehen. Wo nun

1) Eichhorn (Einleitung, I, S. 593), Hug (Einleitung, II, S. 98 f.), De Wette (Einleitung, II, S. 208 f.). — 2) Andere Gründe vgl. bei Zeller: Apostelgeschichte, S. 487 ff. — 3) Ewald, Zeller, Lekebusch: Apostelgeschichte, S. 430. — 4) Urchristenthum, II, 1, S. 47. — 5) Gegen Michaelis, Kühnöl, Schott, Tholuck, Thiersch: Kirche im apostolischen Zeitalter, S. 158. — 6) Evangelien, S. 294 ff. — 7) Apostelgeschichte, S. 482—489. — 8) Credner (Einleitung, S. 128 f. 151 f.), De Wette (Einleitung, II, S. 208), Lekebusch (S. 429), Zeller (Apostelgeschichte, S. 482). — 9) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1858, S. 594 ff. 1861, S. 179. — 10) Köstlin (S. 299 ff.), Ebrard (Ebräerbrief, S. 426 ff.), Lange (Apostolisches Zeitalter, I, S. 185), Delitzsch (Hebräerbrief, S. 701). — 11) Schott (Isagoge, S. 324), Zeller (Apostelgeschichte, S. 483 ff.). — 12) S. 754.

A entstanden ist, lässt sich keinesfalls mehr sicher angeben; selbst für Palästina und Galiläa (wofür Bleek stimmt[1]) sprechen keine entscheidenden Gründe. Dort blieb ja die Erinnerung an den Herrn auch bei mündlicher Ueberlieferung, wie sie im damaligen Judenthum gewöhnlich war, noch lange lebendig genug; wogegen sich das Bedürfniss nach zusammenhängender schriftlicher Darstellung wohl am ehesten bei ausserpalästinensischen Juden- und bei Heidenchristen regen mochte.[2] Doch nöthigt der Umstand, dass schon A griechisch geschrieben ist, keineswegs an sich schon zur Annahme einer ausserpalästinensischen Entstehung; denn dass die, im südlichen Syrien lebenden, Christen jedenfalls das Griechische verstehen und lesen konnten, ist heutzutage eine ausgemachte Sache;[3] ebensowenig aber weist uns die Gewohnheit, nach den LXX zu citiren (S. 261), gerade auf einen palästinensischen Ursprung. Wenn aber A zu den Ueberlieferungen des Apostels Petrus in eine Beziehung gebracht werden soll, so ist es am natürlichsten, entweder die Tradition von dem römischen Aufenthalt desselben anzuerkennen und wie Marcus, so auch A in Rom entstehen zu lassen, oder aber — und Dies scheint schon um des Gebrauchs, den das erste Evangelium von A macht, das Wahrscheinlichere — diese Quelle ist in einer, von Galiläa, dem Schauplatz der Erzählung, nicht allzu entfernten Gegend, in welcher Petrus eine längere Zeit gewirkt hat, entstanden, d. h. ohne Zweifel in Syrien;[4] wie ja auch Storr sein Marcus-Urevangelium in einem orientalischen Klein-Rom, dem syrischen Antiochia entstanden sein lässt.[5] Dann aber hat der Umstand, dass die Quelle A ihre gegenwärtige Gestalt (Marcus) in Rom erhielt, das Seine dazu beigetragen, um sowohl den Apostel in Rom auftreten zu lassen, als auch die Tradition, die von A gilt, auf Marcus zu übertragen. Wie also die Recognitionen, obwohl wahrscheinlich in Syrien entstanden, später in Rom umgestaltet und Eigenthum der römischen Kirche wurden, so gestaltete sich auch das Schicksal des zweiten Evangeliums. Der Verfasser der anderen Quelle aber schrieb um so mehr in Palästina und für Palästinenser, als er ja selbst an den Ufern des galiläischen Sees zu Hause war und die damalige Landessprache auch zu seinem schriftstellerischen Zwecke gebrauchte.

§. 27. Glaubwürdigkeit der synoptischen Evangelien.

Seit durch Eichhorn eine evangelische Quellenkritik in umfassenderem Maassstabe gegründet worden war, ist auch das Bewusstsein

1) Beiträge, S. 76. — 2) Köstlin, S. 111. — 3) Credner: Beiträge, I, S. 374 ff. — 4) Köstlin, S. 364 f. — 5) Evangelische Geschichte des Johannes, S. 278 ff.

erwacht, dass nur auf diesem Wege die »innere Glaubwürdigkeit und Wahrheit der evangelischen Geschichte unerschütterlich zu befestigen« sein werde.[1] In der That ist jede andere Methode oberflächlich und nichtig. Es liegt uns daher hier ferne, zu wiederholen, was seit zwanzig und mehr Jahren über die Frage, ob Sage, ob Geschichte, unzähligemal in Wort und Schrift repetirt worden ist. Auch sehen wir hier ab von jenen allgemeinen Untersuchungen, ob nicht durch die Anwendung der mythischen Hypothese auf den Ursprung des Christenthums die Ursache aus dem Erfolge, statt der Erfolg aus der Ursache erklärt werde; ob es der Gesetzmässigkeit der menschlichen Natur angemessen sei, ein so lebendiges Gebilde, wie die Christusgestalt der Evangelien, auf so mechanische Weise entstehen zu lassen, wie wenn es seine Existenz blos der Uebertragung der alttestamentlichen Phantasie der Propheten auf den geschichtlichen Boden jener Zeit verdankte; ob denn wirklich diese beiden Bilder sich überhaupt auch nur annähernd decken, u. s. f. Dagegen möchte es sich der Mühe verlohnen, festen Fuss fassend auf dem Boden der zu Tage geförderten Resultate sich die Frage vorzulegen, ob und inwieweit die Perspective, die sich uns in der synoptischen Darstellung eröffnet, als bereits unter dem Einfluss starker Lichtbeugung und farbiger Strahlenbrechung producirt zu denken ist. Am Unbefangensten hat unter den Neueren wohl Köstlin die Rechnung angeschrieben, wenn er seinen Ausgangspunkt von der genau abzumessenden Entfernung zwischen Factum und Bericht nimmt.[2] Diese ist nun für ihn, der den Matthäus nach 70, den Marcus zu Anfang des zweiten Jahrhunderts entstehen lässt, freilich eine längere als für uns; aber dieser Unterschied ist doch kein so bedeutender, dass die beiderseits resultirenden Ergebnisse anders als graduell zu unterscheiden sein sollten. »Die Geschichtserzählung der Synoptiker stammt aus einer Zeit, welche den von ihnen berichteten Thatsachen noch nahe genug stand, um dieselben noch in Erinnerung zu behalten und auch da mit dem geschichtlichen Thatbestande noch in Einheit zu bleiben, wo sich an einzelne Hauptmomente desselben, wie an den Anfang und das Ende der öffentlichen Wirksamkeit Jesu in Galiläa, bereits Versuche anknüpften, die Jesu als dem Messias zukommende Erhabenheit und Würde und die von ihm auf sein Volk ausgehende segensreiche Wirksamkeit nach alttestamentlichen Vorbildern durch ideale, seine irdische Person und Geschichte in dem Glanze der messianischen Herrlichkeit darstellende Erzählungen in symbolisch-poetischer Weise zur Anschauung zu bringen.«[3] »Die synoptische Erzählung ist eine solche, in welcher das reale und das ideale Element noch eines neben dem an-

1) Einleitung, I, S. 459. — 2) S. 396–400. — 3) S. 397.

deren hergehen, und zwar so, dass das erste immer noch das Uebergewicht über das andere behält, und sie unterscheidet sich eben hierdurch auf's Bestimmteste von Allem, was das zweite Jahrhundert mit seiner idealischen Transcendenz, sei es nun auf dem Felde der kirchlichen oder der apokryphischen oder der gnostischen Literatur, in diesem Gebiete hervorgebracht hat.«[1] Diese Sätze geben gleichsam das Maass des weitesten Fortschritts an, der innerhalb der Tübinger Theologie aus dem Fabellande der Mythentheologie hinüber auf den realen Boden geschichtlich nachweisbarer Thatsachen gemacht worden ist. Aber auch sonst wird heutzutage kaum irgend ein besonnener Historiker, der die Erscheinungen nach Analogien zu beurtheilen geübt ist, es mehr nachsagen, dass in den dreissig Jahren, die zwischen dem urchristlichen Factum und der Abfassung von A liegen, jene gänzliche Verkehrung des richtigen Sachverhaltes, jene, mit beispielloser Fruchtbarkeit vor sich gehende, Ausgeburt einer ungemein reichen, farbenhellen Mythenwelt stattgehabt habe.

Doch wird man uns vielleicht die Zuversichtlichkeit, womit wir im Grossen und Ganzen dem Standpunkt der Mythentheologie gegenübertreten, zunächst mit Berufung auf unsere eigenen Resultate streitig machen wollen. Vorausgesetzt, — so wird man sagen — die Quellen seien wirklich der Hauptsache nach so glaubwürdig und geschichtstreu gehalten, als bei der eigenthümlichen Natur der Sache es nur immer möglich ist: haben wir diese Quellen denn noch in ihrer ersten Gestalt? hebt denn nicht die Freiheit, womit, wie wir sahen, die Synoptiker mehrfach diese Quellen bearbeitet haben, die Glaubwürdigkeit ihrer Berichte von selbst auf? führt eine solche Annahme nicht direct auf eine Fälschungshypothese, wie sie neuerdings sogar auf »gläubiger« Seite aufgestellt wurde?[2] Wilke, der bekanntlich den Urbericht selbst nur für eine tendenziöse Nachbildung alttestamentlicher Geschichten hält, stellt hierüber folgenden Kanon auf und beweist ihn: »Die Referenten haben ihrer benutzten Geschichtsquelle darin vollen Glauben geschenkt, dass Jesus die referirten Reden wirklich gesprochen; aber sie sind der Meinung gewesen, dass ihnen die Vornachricht die Freiheit nicht benehme, weder diese Reden in einen anderen Zusammenhang zu stellen, noch zum Ausdrucke ihres Sinnes andere Worte statt der vorausgegebenen zu gebrauchen.[3]« In der That macht sich wenigstens in Bezug auf Marcus durchweg bemerklich, dass er fast kaum geändert, dass er das Empfangene meist sogar wörtlich genau wiedergegeben hat; Matthäus dagegen, der auf Vollständigkeit der Materialien ausgeht, ist allerdings weniger besorgt um den Zusammenhang und die Veranlassung der Worte Jesu; ihm ist genug, dass es eben Worte Jesu sind, die er berichtet,

1) S. 398. — 2) Christianus, S. 1. 7. 22. — 3) Urevangelist, S. 467 f.

und dass sie es bleiben, wie sie auch gestellt werden mögen. Ein Ganzes darzustellen, zusammengewebt aus Worten des Herrn, wo und wann sie auch gesprochen seien, ist sein erster Zweck. Wir sind somit allerdings in der Lage, die einzelnen Redetheile des Matthäus erst darauf ansehen zu müssen, inwiefern sie dem Context ursprünglich angehört haben oder erst aus einem andern Zusammenhange hierher versetzt worden sind.

Matthäus hat namentlich in der Zusammenfügung verschiedener Fragmente aus *Λ* oder auch in ihrer Einfügung in den Zusammenhang von A eine wahrhaft künstlerische Virtuosität erreicht; man vergleiche nur die S. 174 ff. 200 ff. gegebenen Dispositionen und Ausführungen. Im Einzelnen aber verfährt er, um sein Ziel zu erreichen, auch wieder mit einer Freiheit, die das betreffende *λόγιον* nicht blos ganz anders motivirt erscheinen lässt, sondern auch geradezu unter einen anderen Gesichtspunkt bringt, wie z. B. eine Vergleichung von Mt. 5, 25. 26 mit Lc. 12, 58. 59, oder von Mt. 18, 10—14 mit Lc. 15, 3—7 zeigt. Im Gegensatze zu Weisse, der in Bezug auf solche Stoffe immer dem Matthäus den unbedingten Vorzug vor Lucas eingeräumt wissen will, [1] müssen wir im Hinblick auf das S. 130 ff. gewonnene Resultat hier den Kanon aufstellen, dass der Inhalt der Quelle *Λ* im Allgemeinen bei Lucas aufzusuchen und darnach die parallele Partie im Matthäus zu beurtheilen sein wird. Gerade bei Lucas erscheinen die Lehraussprüche des Herrn abgelöst von den häufig so störenden Einkleidungen der pragmatisirenden oder gruppirenden Relationen des Matthäus. Abgesehen von den leicht abzustreifenden Ueberschriften, treten sie bei Lucas meist ohne alle künstlerische Ordnung und Fassung auf. Nur selten hat auch Lucas Fragmente von *Λ* ungeschickt verbunden (16, 16) oder in den Zusammenhang von A eingemauert (6, 39. 40). Dann erkennt man aber die Fugen und Spalten um so leichter. Man sieht gleich: hier will nicht aus dem Zusammenhang argumentirt werden, sondern jeder Edelstein will besonders gefasst sein. Wir haben also für die Beurtheilung der Quelle *Λ* im Lucas das Correctiv für das, an sich allerdings öfters den ursprünglichen Sinn eines Ausspruchs undurchsichtig machende, Verfahren des Matthäus. Uebrigens ist es nicht blos die Quelle *Λ*, die aus unserem Matthäus nur mit Vorsicht herausgelesen werden will, sondern auch durch solche Erklärungen, die Matthäus nach eigener Auffassung zu A beifügt, erleidet der Sinn der Worte Jesu hin und wieder eine leichte Alteration. So bezieht sich das *οὔπω συνίετε* oder *πῶς οὐ συνίετε* Mr. 9, 21 darauf, dass die Jünger aus den Speisungen immer noch nicht gelernt haben, die ängstliche Sorge fahren zu lassen. Mat-

1) Evangelische Geschichte, I, S. 90 f.

thäus knüpft an diese Worte 16, 11. 12 eine längere Betrachtung, in welcher aber der Sinn, den seine Warnung vor dem Sauerteige der Pharisäer gehabt hat, als das Object der vermissten Einsicht erscheint.[1] Aehnlich commentirt er das Wort des Herrn Mr. 14, 8: »Was sie vermochte, hat sie gethan; sie hat vorweggenommen, meinen Leichnam (σῶμα) zu salben zum (πρός) Begräbniss« so, dass aus σῶμα ein lebendiger Leib wird und πρός die Bedeutung »in Beziehung auf« erhält: »Indem sie die Salbe auf meinen Leib gegossen hat, hat sie es gethan in Bezug auf mein Begräbniss.«[2] Es gilt also jedenfalls, aufzumerken und nicht mit blöden oder schlafenden Sinnen zu lesen, wenn man dem Mt. 13, 14. 15 gedrohten Schicksale nicht selbst verfallen will.

Ueberdies könnte man gegen Matthäus noch ein gesteigertes Misstrauen desshalb empfinden, weil jene beiden Hauptquellen es nicht einmal allein sind, daraus er seine Reden bildet. Nicht blos eine bedeutende Anzahl von Einschiebseln, sondern auch wichtige Partien, wie sie im fünften und drei und zwanzigsten Capitel vorkommen, erscheinen dadurch gleichsam blosgestellt. Was nun zuerst jene kleineren Einschaltungen (vgl. S. 158 f. Nr. 2. 13. 16. 22. 28—33. 35) betrifft, so sind dieselben allerdings ohne Weiteres als die ersten, noch ganz nur an vereinzelte Punkte im Leben Jesu sich heftenden, Ansätze der Sagenbildung anzuerkennen. Ja selbst unter den kleinen eingeschalteten Redestücken gilt wenigstens von den beiden zusammengehörigen 16, 17—19. 18, 15—20 und wohl auch von 28, 19, dass sie in dieser vorliegenden Form mit Rücksicht auf spätere Gemeindeverhältnisse redigirt erscheinen. Nur hier tritt in den Evangelien das Wort ἐκκλησία auf, dessen Jesus sich schwerlich bedient hat, wie Weisse,[3] Scherer,[4] Bleek[5] u. A. hervorhoben. Aehnliches gilt jedenfalls auch von der, ebenfalls nur diesen beiden Stellen gemeinsamen, Potestas clavium. Und doch sind diese Worte nichts weniger, als subjective Fictionen. So sicher ihre heutige Gestalt ein schon bestehendes Gemeindeleben voraussetzt, so zeugt doch für die Gewalt, womit sie sich dem urchristlichen Bewusstsein eingeprägt hatten, schon die Apokalypse mit ihren verschiedenartig nuancirten Bildern vom Himmelsschlüssel (1, 18. 3, 7. 9, 1. 11, 6. 20, 1), wie andererseits auch das vierte Evangelium (20, 23);[6] diese Stücke tragen überhaupt den Stempel des höchsten Alterthums, wie z. B. 18, 17 die Formel ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης auf einen noch ganz innerhalb des ersten Judenchristenthums stehenden Berichterstatter rathen lässt.[7] Noch mehr darf von den, einer unerkennbaren Quelle ent-

1) Wilke, S. 579. — 2) Wilke, S. 581 f. — 3) Evangelische Geschichte, II, S. 94 f. 101 f. — 4) Nouvelle revue, IV, S. 68. — 5) Synopsis, II, S. 91. — 6) Weisse: Evangelienfrage, S. 238 f. — 7) Köstlin, S. 61.

stammten, Partien der Bergpredigt die Authenticität, abgesehen von der Composition, zuversichtlich behauptet werden. Diese Stellen mit ihrer malerischen Beschreibung der pharisäischen Praxis, die sofort unter das Gericht der unnachahmlichen Einfachheit der religiös-sittlichen Natur Jesu fällt (6, 1—8. 16—18), mit ihren alterthümlichen, das volle Bestehen des israelitischen Volkslebens und Tempeldienstes voraussetzenden, Anschauungen (5, 21—24. 33—37) beglaubigen sich durch sich selbst; wie auch nach Volkmar's Urtheil die damit in Zusammenhang stehende Partie Mt. 23, 7—12 noch ganz und gar vorhierarchischen Datums ist.[1] Dies schliesst nicht aus, dass Matthäus auch diese kleinere Quelle gerade so, wie wir es bei A und *Λ* nachgewiesen haben, behufs seiner eigenen Ideenassociation bearbeitete und assimilirte. So ist sehr wahrscheinlich, dass z. B. 5, 37 in der Quelle gelautet hat, wie Jak. 5, 12: *ἔστω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ*, in welcher Form auch Justin[2] und die clementinischen Homilien[3] den Spruch kennen.[4] Oder man nehme gleich den ersten Vers 5, 14. Hier ist, wie wir S. 149. 154. 176 sahen, *ὑμεῖς ἐστὲ τὸ φῶς τοῦ κόσμου* eine Metamorphose der betreffenden Rede vom Licht in A, dagegen ist ohne Parallele schon die zweite Hälfte *οὐ δύναται πόλις κρυβῆναι ἐπάνω ὄρους κειμένη* — ein Satz, der aber so gewiss echt ist, wie das, vom in sich selbst getheilten Hause oder Reiche ausgesagte *οὐ δύναται σταθῆναι* und *οὐ δυνήσεται στῆναι* Mr. 3, 24. 25. Dazu kommt, dass jenes Bild von der oben gelegenen Stadt ganz der freien Weise entspricht, womit Jesus durchweg über die, in seinen Anschauungskreis fallenden, Natureindrücke verfügt (vgl. §. 28). Wir haben hier offenbar den Nachklang einer Jugenderinnerung; denn die beschriebene Bergkrone ist nichts anderes, als die befestigte Stadt, die zu jener Zeit auf dem Gipfel des zwei Stunden von Nazareth entfernten Tabor gelegen war.[5]

Wie nun aber Matthäus mit Redestücken verfährt, dass er sich zwar an lauter ächtes Material hält, dasselbe aber in eine ganz neue, ihm ursprünglich fremde, Ordnung bringt, so thut er gerade auch mit den Thatsachen des Lebens Jesu. Baur, wiewohl er das erste Evangelium auch für das der wirklichen Geschichte am nächsten kommende hält, muss doch zu allerlei rückläufigen Cautelen seine Zuflucht nehmen, insofern der, von ihm anerkannte, eigenthümliche Pragmatismus des Evangeliums nothwendig auch auf das Materielle seiner geschichtlichen Darstellung rückwirken musste.[6] Schon die eigene Weise des Evangelisten, die Gegenstände seiner Darstellung nach bestimmten Gesichts-

1) Religion Jesu, S. 360. — 2) Apol. I, 16. — 3) 3, 55. 19, 2. — 4) Hilgenfeld: Evangelien Justin's, S. 175 f. 342. Evangelien, S. 63. — 5) Robinson: Palästina, III, S. 464 ff. — 6) Evangelien, S. 602 f.

punkten zu gruppiren, musste nothwendig die geschichtliche Stellung des Geschehenen vielfach verrücken. Wie lässt sich annehmen, dass Jesus das einemal (Cap. 8 und 9) nichts als Wunder gethan und Kranke geheilt, ein andermal (Cap. 13) nur Parabeln vorgetragen habe? Wollte man aber übertreiben und daran die Befürchtung knüpfen, dass auf solche Weise der Geschichtsdarstellung des ersten Evangelisten jeglicher Credit entzogen werde, so sind wir in der Lage, für die gegentheilige Behauptung, dass der wesentlichen Glaubwürdigkeit des Inhalts von Matthäus die schriftstellerische Kunst, worauf die Redaction des Ganzen beruht, keinen Eintrag thue, die Stimme der heutigen Orthodoxie selbst anführen zu können. Auch Philippi kann sich dieser Wahrnehmung nicht entziehen, bemerkt aber, was auch für seinen Standpunkt wenigstens vollkommen ausreicht: »Matthäus reiht die Thatsachen oft nach ihrer inneren Verwandtschaft aneinander, wie sie seinem Hauptgesichtspunkte, dem Erweis, dass Christus der im alten Testament verheissene Messias, der wahrhaftige Prophet, bewährt durch Thun und Wort sei, am leichtesten dienstbar sind.« »Ueberdies war er zu dieser Freiheit um so mehr berechtigt, da, abgesehen von den Hauptepochen, der Geburt, der öffentlichen Lehrwirksamkeit, des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn, in deren chronologischer Anordnung natürlich alle Evangelisten übereinstimmen, der Lebenslauf Christi von Tag zu Tag ein so gleichförmiger, in beständigem Umherziehen, Predigen und Wunderthun bestehender war, dass eine genauere Angabe der Aufeinanderfolge der einzelnen Momente dieses mannigfaltigen und doch einheitlichen Thuns nicht einmal an sich von grosser Bedeutung war.«[1] Auch treffen — was sehr für das unmittelbar Einleuchtende des fraglichen Punktes spricht — protestantische Gelehrte, wie Köster,[2] und katholische, wie Kuhn,[3] vollkommen zusammen in der Anerkennung, dass unser Matthäus zwar ein Kunstproduct ist im Geschmack seines Vaterlandes und seiner Zeit, daher ohne alle chronologische Gesichtspunkte gearbeitet, dass aber eben hierdurch ein grosser Theil der von Strauss gegen die evangelische Geschichte erhobenen Einwürfe völlig beseitigt werde, weil der erste Evangelist gar nicht wie eine juristische Relation ex actis behandelt sein will, die in Bezug auf jegliches Detail mit den Relationen der Nebenzeugen stimmen müsse. Wir glauben desshalb, mit dem, im Einzelnen nachgewiesenen, Charakter der matthäischen Composition zugleich die

1) Kirchliche Glaubenslehre, I, S. 206 f. — 2) Ueber die Composition des Matthäus-Evangeliums, in Pelt's »Theologischen Mitarbeiten,« 1838, 1, S. 94—129. — 3) Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie, VI, 1836, S. 33—91. Leben Jesu, I, S. 89 ff. 447 ff.

sichersten Anhaltspunkte gegeben zu haben für Beantwortung der Frage, wie weit die Glaubwürdigkeit des Berichtes im Einzelnen sich erstreckt.

Die Darstellung des Lucas, verglichen mit A, könnte vielleicht am ehesten für eine Anschauung von der evangelischen Geschichte im Sinne der Mythentheologie zu sprechen scheinen. Schon Frisch hat auf gewisse poetisirende und rhetorisirende Ausschmückungen, Engelerscheinungen u. dgl., als allgemeine Kennzeichen seiner Geschichtsschreibung hingewiesen.[1] Während bei Matthäus ausser den drei Traumerscheinungen des Joseph (1, 20. 2, 13. 19) nur die Engel der Quelle A auftreten, welche aber blos den Anfang (Mr. 1, 13 = Mt. 4, 11) und den Schlusspunkt (Mr. 16, 5 = Mt. 28, 2. 5) der evangelischen Geschichte berühren: so treten bei Lucas gleich 1, 11. 26. 2, 9 Engel auf, und zwar nicht im Traum, sondern sie erscheinen theils bei hellem Tag, theils allerdings bei Nacht, aber nicht den Träumenden, sondern den Wachenden. Ausser den Auferstehungsengeln hat ja er noch die mythische Erzählung 22, 43; von der Apostelgeschichte gar nicht zu reden. Auch was Zeller sonst noch über die, beiden Büchern des Lucas gemeinsame, Tendenz nach derb realistischer Wunderbarkeit bemerkt hat, ist vollkommen richtig.[2] Alle diese Stellen zeigen aber nur, dass die mündliche Tradition, aus der Lucas seine Zusätze schöpfte, bereits an einer späteren Stelle aufgefasst und schriftlich fixirt worden ist, als im Matthäus. Von seiner Bearbeitung der schriftlichen Quellen aber gilt vollkommen Wilke's Satz: »Was gibt er in der Sorgfalt, mit der er sich gehütet hat, wegzulassen, was nicht entweder wegbleiben könnte, oder wieder ersetzt würde, anders zu erkennen, als die Ueberzeugung, dass die von ihm benutzte Normalschrift einen glaubwürdigen Inhalt habe, und diesen Inhalt in einem Ausdrucke darbiete, von dem sich der evangelische Schriftsteller so wenig, als möglich zu entfernen habe?«[3] Auch die jedenfalls ungeschichtliche Art, womit die ganze zweite Hauptmasse von Erzählungen an einen einzigen Punkt der, in der Hauptquelle gezeichneten, Lebenslinie Jesu zusammengedrängt wird (S. 209 f.), wird nicht gegen die Glaubwürdigkeit des Evangelisten selbst geltend gemacht werden wollen, da jener Uebelstand eben nur die Rathlosigkeit verräth, in der sich Lucas, und nicht minder auch Matthäus der Natur der Sache nach an einem bestimmten Punkte ihres Unternehmens befinden mussten. Das Vorhandensein der beiden Hauptquellen brachte für Diejenigen, welche sämmtlichem Stoff eine einheitliche Redaction zu verleihen unternahmen, d. h. eben für unsere beiden Evangelisten die Aufgabe mit, sich

1) Utrumque Lucae commentarium de vita, dictis factisque Jesu non tam historicae simplicitatis, quam artificiosae tractationis indolem habere, 1817. — 2) Apostelgeschichte S. 428 ff. — 3) S. 470.

nach einem Princip umzusehen, nach welchem die beiden Schriften ineinander zu arbeiten waren. Diese Aufgabe war desshalb nicht leicht zu lösen, weil — äusserlich betrachtet — beide Quellen sich ziemlich disparat zu einander verhielten. Die Lebensgeschichte Jesu war so reich, dass zwei Schriftsteller, die unabhängig von einander ein Summarium seiner Worte oder Thaten zu geben beabsichtigten, nur an ganz wenigen Stellen — und auch da nur zufällig — sich berührt haben. Wie schwer es daher für die evangelische Geschichtsschreibung wurde, Ordnung und Klarheit des Planes herzustellen, sobald man es einmal unternommen hatte, das in zwei Schichten aufgehäufte Material in eins zusammenzufassen, sehen wir aber am Deutlichsten bei Lucas, der sich — da auch in *Λ* ein gewisser historischer Faden festgehalten schien — nicht anders zu helfen weiss, als so, dass er die Hauptmasse der zweiten Quelle an derjenigen Stelle von A einschob, wo diese letztere Quelle eine Fuge darbot; den Rest von *Λ* hat er theils vor 9, 51, theils nach 18, 14 an vereinzelten Stellen eingesprengt. So hat auch Gförer für seinen Satz, dass Lucas nur schriftliche Urkunden, ein beschränktes Maass todter Quellen, auch Traditionen der Gemeinde, aber keine eigentlichen Augenzeugen consultiren konnte, die Thatsache geltend gemacht, dass er zwar verspricht, καθεξῆς zu erzählen, den Unterschied der Zeiten zu beobachten, dass aber sein Eifer für genaue Zeitfolge nur in einem sehr beschränkten Maasse Erfolg hat.[1] Weder wann Jesus geboren ward, noch in welchem Jahre er starb, noch wie viele Monate oder Jahre er öffentlich wirksam war, erfahren wir; vielmehr begegnet man auch bei ihm nur höchst unbestimmten Redensarten, wie ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις, μετὰ ταῦτα, πάλιν u. s. f. Er hatte also offenbar die Mittel nicht zur Hand, den zeitlichen Abstand der einen Begebenheit von der andern zu bestimmen; er konnte keine Erkundigungen darüber einziehen, wie sich die Berichte von *Λ* chronologisch in die von A einfügen. Mochte er noch so gründliche Zeitbestimmung wünschen, es half ihm nichts, wenn nicht der alte Zeuge, von dem die Urkunde herrührte, gerade dieselbe Absicht gehegt hatte, wie er, der Spätere. Bei dem besten Willen blieb ihm nichts Anderes übrig, als die Nachrichten in der Reihe, die ihm die sicherste schien, auf einander folgen zu lassen, diese Reihenfolge durch allgemeine Formeln zu verfestigen, wo sie ihm nicht strict genug schien, endlich aber die von ihm selbst gesammelten mündlichen Traditionen an passend scheinenden Orten einzuschieben.

Hier ist aber auch der Ort, noch auf einen Einwand zu antworten, den man in der Nachfolge eines älteren, gegen das Urevangelium üblich gewesenen Geredes etwa auch gegen unser gesammtes Resultat er-

1) Urchristenthum, II, 1, S. 56 f.

heben könnte: warum — könnte man sagen — wenn sie doch existirten, sind denn diese Quellen spurlos verschwunden? warum keine Nachricht in der Apostelgeschichte, in den Briefen? — Darauf diene zur Antwort: Spurlos verschwunden ist keine von beiden. Denn A liegt vor in allen drei Evangelien, ja, wenn einmal ein Fragment in keines der dreie Aufnahme gefunden hat, so ist es doch sonst nicht verloren gegangen, wie S. 92 ff. bewiesen; *Λ* aber liegt, wie eben gezeigt, wenigstens in zwei Bearbeitungen vor. Gerade nun um dieser ihrer reichen Verarbeitung willen konnten die ersten Quellen um so füglicher in den Hintergrund treten. Bei der Sorglosigkeit jener Zeiten erachtete man ihre gesonderte Aufbewahrung für überflüssig.[1] Aber auch wenn alle beglaubigten Nachrichten über das Vorhandensein dieser Quellen fehlen würden, so könnte uns Dies nicht irre machen, da doch aus dem Verwandtschaftsverhältniss der drei Producte auf eine derartige Kreuzung zweier Factoren nothwendig geschlossen werden muss. Zum Ueberfluss aber sagt Papias, dass es eine Quelle, wie *Λ*, und sagt Lc. 1, 1—4, dass es Quellen, wie A, gegeben habe. Also ist der Einwurf nicht geschickter, als der, wenn gesagt würde: Wie kann Lucas sagen, dass Viele vor ihm dergleichen Schriften verfertigt haben, da sie nicht mehr vorhanden sind? Würden sie so spurlos haben untergehen können und nicht noch vorhanden sein müssen?[2] —

Was nun unter Voraussetzung der dargelegten literarischen Verhältnisse in der wissenschaftlichen Behandlung des Lebens Jesu unrettbar dahinfällt, das ist die bekannte Taktik der sogenannten Harmonisten. So oft nämlich parallele Abschnitte wieder unter sich, sei es in der verschiedenen Folge, in der sie bei verschiedenen Berichterstattern auftreten, sei es in der Darstellung des Hergangs selbst, auf eine Weise von einander abweichen, dass blos die Wahl bleibt, Alterationen des Berichts anzuerkennen, oder die Selbigkeit des erzählten Vorgangs zu leugnen, so lautet der Grundsatz der Harmonistik dahin, den letztern Weg unbedingt vorzuziehen und bei verschieden gestalteten Berichten auf verschiedene Ereignisse zurückzuschliessen. Es ist ein nicht sehr erhebendes Geschäft, die Principlosigkeit zu verfolgen, mit der man sich in diesen Schwierigkeiten hin und her geworfen hat, ohne sich entschliessen zu können, den, von der Quellenkritik gebotenen, Ariadnefaden zu ergreifen, der allein aus diesen Labyrinthen zum Ziele führt. Zwar hatte schon das Alterthum die Unmöglichkeit einer wirklich durchgeführten Harmonistik anerkannt. Augustin wenigstens spricht von Anticipationen sowohl, als von nachträglichen Beibringun-

1) Credner (Einleitung, S. 204 f.), Weisse (Evangelienfrage, S. 142), Weiss (S. 88). — 2) Wilke, S. 658.

gen. Es war daher der dreifache Schlüssel des Ordo rei gestae, anticipationis und rememorationis, den Gerson anwandte, um ein vollständig ineinandergefügtes Monotessaron herzustellen.[1] Aber selbst dieses geringste Maass von freierer Beurtheilung evangelistischer Glaubwürdigkeit erregte innerhalb der Lutherskirche Anstoss. Seit dem Werke des Andreas Osiander[2] gibt es sogenannte Harmonisten, von denen Augustin's Kanon zunächst mit der Rücksichtslosigkeit hartnäckigster Consequenz überschritten und ein Totalbild des Lebens Jesu hergestellt wurde, in welchem kein Wort der Quellen verloren gegangen, und jeder Synoptiker in seiner durchgehenden Akoluthie und Integrität wieder zum Vorschein kam. Aber auch in dem Verlauf dieser Harmonistik ist kein anderer Fortschritt zu entdecken, als der der Selbstauflösung. Denn schon das nächste grosse Werk, geliefert von Martin Chemnitz, Paul Leyser und Johann Gerhard,[3] sieht sich bereits genöthigt, nach bestimmten Regeln für die Unterbrechung der Akoluthie zu greifen und insonderheit die augustinischen Anticipationen und Recapitulationen wieder freizugeben. Baldigst sehen wir aber auch diese abstracten Regeln mit einer concreteren Betrachtung des Details vertauscht, wie Dies bei Bengel geschieht, der bereits von Versetzungen spricht und hier und da sogar parallele Geschichten mit Unterbrechung der Akoluthie zu identificiren wagt.[4] Noch häufiger versündigt sich gegen das Dogma der Akoluthie Storr. Immer aber tragen solche Wagnisse noch den Charakter von Ausnahmen. In der Mehrzahl der Fälle hält nicht blos Bengel, sondern auch Storr Zusammenfallendes auseinander. Mögen auch Anfang, Mitte und Ende der beiden Bergpredigten identisch sein, die eine ist auf dem Berge gehalten, die andere auf der Ebene. Dies und Andres von der Art macht den Unterschied.[5] Am meisten zu beklagen ist es aber, dass man apologetischer Seits auch gegen Strauss, der alle solche Täuschungen eigentlich ein- für allemal zerstört hat, diese verbrauchteste aller Schutzwaffen wieder anlegen zu müssen glaubte. So steht schon Neander nicht selten wieder auf dem willkürlichen Standpunkte der Harmonistik. In noch weit höherem Grade aber ist Dies der Fall bei Wieseler und Ebrard, in deren Werken (vgl. S. 28) die harmonistische Richtung, auch was Scharfsinn und Gelehrsamkeit anlangt, ihren Höhepunkt erreicht. Freilich lässt sich die Nothwendigkeit eines principiellen Bruches mit dem ganzen System auch nirgends besser, als an diesen Schriften, erkennen und nachweisen.

1) Vgl. Baur: Evangelien, S. 3 f. — 2) Harmoniae evangelicae libri IV, 1537. — 3) Harmoniae evangelicae libri V, 1593—1626. — 4) Richtige Harmonie der vier Evangelien, 1731. Neueste Ausgabe von 1862. — 5) Storr: Evangelische Geschichte des Johannes, S. 347 ff. — 6) Leben Jesu, S. 406 ff.

Ebrard hat »mit der juridischen Genauigkeit eines Processes«[1] die vollkommene Glaubwürdigkeit der verschiedenartigsten Berichte zu vertheidigen unternommen. Am meisten Schwierigkeiten bereitet hier natürlich die Akoluthie. Dieselbige findet nach Ebrard überall da statt, wo sie von den Evangelisten selbst in Anspruch genommen wird. Dies aber sei keineswegs immer der Fall, denn es gebe 1) allgemeine Schlussformeln, die den Temporal- und Realzusammenhang bestimmt unterbrechen; 2) lose Verbindungen, die sogar gestatten, das Nachfolgende als vorher Geschehenes zu fassen; 3) unbestimmte Verbindungen, die zwar das ante oder post bemerken, aber nicht angeben, wie lange vor- oder nachher Etwas geschehen sei; 4) mittelbare Verbindungen, welche das Zwischeneinschieben gewisser Begebenheiten gestatten; 5) unmittelbare Verbindungen der Abschnitte, die jede derartige Licenz ausschliessen. Dass nun dieser scharfsinnigst durchgeführte Versuch schon in sich unhaltbar ist, haben Planck,[2] Bleek,[3] Baur,[4] und besonders Hilgenfeld[5] hinlänglich gezeigt; dass er unrichtig sein muss, wenn auch nur der zehnte Theil unserer Resultate sich als probehaltig erweisen sollte, versteht sich gleichfalls von selbst. Das einfache *τότε* z. B. erscheint Mt. 12, 38. 13, 36 als unmittelbarste Verbindung; und wir haben nichts dagegen zu erinnern. Dasselbe *τότε* thut aber bei Ebrard auch die entgegengesetzten Dienste einer ganz unbestimmten (Mt. 19, 13. 20, 20), ja der losesten Verbindung (9, 14), es unterbricht 15, 1 sogar allen zeitlichen Zusammenhang; aber gerade in diesen vier Fällen verbindet Matthäus mit *τότε* je zwei, auch in A aufeinanderfolgende, also in richtigem unmittelbarem Zusammenhange stehende, Berichte. Anstatt daher diesem harmlosen *τότε* so entgegengesetzte Geschäftsverrichtung zuzumuthen, scheint es doch viel gerathener, in seiner ungemein häufigen Wiederholung einfach eine schriftstellerische Eigenthümlichkeit des Matthäus anzuerkennen (vgl. S. 293) und von allen weiteren Grübeleien über seine Bedeutung zu abstrahiren. Wenn schliesslich Etwas die Fruchtlosigkeit aller dieser harmonistischen Zwangsarbeit ad oculos zu demonstriren geeignet ist, so ist es der Umstand, dass Wieseler und Ebrard so vollkommen übereinstimmen in Verachtung Derer, die nicht an eine vollständige Akoluthie und Harmonie der Synoptiker glauben, dass sie dagegen in Herstellung dieses Zusammenhangs selbst wieder auf jedem Schritt und Tritt von einander abweichen. Indessen thut sich namentlich Wieseler immer etwas darauf zu gut, wenn einmal seiner Zurechtlegung der synoptischen Geschichte

1) Wissenschaftliche Kritik, 1842, S. 58. — 2) Theologische Jahrbücher 1845, S. 145 ff. S. 315 ff. — 3) Beiträge, S. 9 ff. — 4) Evangelien, S. 58 ff. — 5) Die Evangelien, S. 11—18.

der Calcul irgend eines oder mehrerer anderer Apologeten schützend zur Seite tritt.[1] Dass aber dadurch die Sache nicht besser wird, mag gerade jenes, schon früher von mir gegen Wieseler geltend gemachte,[2] Beispiel vom Blinden zu Jericho zeigen. Wie wir nachwiesen (S. 91. 256), berichtet A von einem Blinden, der beim Auszug geheilt wird, welche Scene Lucas aus Gründen (S. 233 f.) so umstellt, dass die Heilung beim Einzug geschieht. Matthäus erzählt von zwei Blinden, nicht aber, als ob er den des Marcus und den des Lucas zusammenfasste, wie Wieseler harmonisirend einträgt,[3] was nicht einmal schriftgemäss ist, da Matthäus beide Heilungen zeitlich richtig in den Ausgangsmoment verlegt (S. 198); sondern aus ganz andern, S. 256 angegebenen, Ursachen. Lieber aber, anstatt dass Wieseler diesen klaren Sachverhalt anerkennen wollte, muthet er uns das Unglaubliche zu: dass zweimal an einem Tag ein Blinder hörte, wie Jesus kam; dass zweimal ein Solcher den Sohn Davids um Erbarmen anrief; dass zweimal die Menschen ihm wehren wollten; dass zweimal er um so ärger schrie; dass zweimal ihn Jesus kommen liess; dass zweimal er ihn um seinen Wunsch fragte; dass zweimal ein Blinder denselben mit ebendenselben Worten angab; dass zweimal Jesus ihn gleichfalls mit ebendenselben Worten entliess. Alles geschieht zweimal, nur Dies ist der Unterschied: einmal diesseits, das anderemal jenseits von Jericho. In der That können es nur, der Kritik als solcher fremde, Gründe des Schicklichkeitsgefühls und des, gegen die nothwendigen Consequenzen des Princips, reagirenden gesunden Menschenverstandes sein, wenn ein Harmonist von der Art sich bis auf den Tag noch scheut, den Herrn selbst, zu Gunsten des in den vier Evangelien differirenden Buchstabens, zweimal geboren, dreimal getauft werden und viermal auferstehen zu lassen.[4]

Aber auch noch eine andere Art von Harmonistik hat nunmehr ihr definitives Endziel gefunden; es ist jene, die Einheit dadurch glaubt herstellen zu können, dass sie nicht das letzte Product, die verschiedenen Berichte, in ein falsches Verhältniss zum Factum bringt, sondern

1) Eine Untersuchung über den Hebräerbrief, 1861, I, S. XVII f. — 2) Schenkel's Allgemeine kirchliche Zeitschrift, 1860, VIII, S. 57 f. — 3) Chronologische Synopse, S. 332. So auch Sieffert, Ebrard, Neander: Leben Jesu, S. 614 ff. — 4) Dass sich Wieseler (Hebräerbrief, I, S. XVII) über diese Zumuthung entrüstet, ist ganz in der Ordnung. Ich würde es auch thun, wenn man mir sie machte. Dass er aber nicht einsehen will, wie in den Principien seiner Harmonistik alle Prämissen zu so ungeheuerlichen Consequenzen gegeben sind, und dass an sich nichts ihn hindern könnte, sie wirklich zu ziehen, zeigt eben nur, wie man, in eigener Sache plaidirend, je nach Bedarf scharfsinnig und stumpfsinnig sein kann. Ganz ähnlich beweist Rénan (Études d'histoire religieuse, S. 204 f.), dass die Harmonisten eigentlich 8 oder 9 Verleugnungen des Petrus annehmen müssen, wiewohl Jesus selbst deren nur drei geweissagt hatte.

gleich bei den ersten Augen- und Ohrenzeugen desselben den Anfang macht. Selbst Schleiermacher hat noch zu solchen Künsten seine Zuflucht genommen, wenn er z. B. Lc. 8, 22—56 Untersuchungen anstellt, wie viel von den daselbst enthaltenen Berichten von einem Jünger, wie viel von einem beim Schiff zurückgebliebenen Begleiter u. s. f. aufgeschrieben worden sein möchte [1] — was freilich mehr mit seiner Diegesentheorie, als mit dem Streben nach Harmonistik zusammenhing. Heutzutage werden höchstens englische Theologen es sich noch einfallen lassen, die Differenzen der Synoptiker durchgehends aus derartigen Zufälligkeiten zu erklären, wie dass bald Petrus (Marcus), bald Matthäus den Herrn begleitet, dass bald dieser, bald jener Berichterstatter früher auf dem Schauplatze erschienen, länger auf demselben verblieben sei, u. s. f. [2]

Nach diesen Vorbemerkungen constatiren wir schliesslich noch die tiefgreifendsten und allgemeinsten Differenzen, die sich in Bezug auf die Lebensgeschichte Jesu in unseren Synoptikern vorfinden. Baur meint von der Relation des ersten Evangeliums, »dass sich hier Alles in einer sehr natürlichen Ordnung entwickelt, und es bietet sich nirgends ein zureichender Grund zu dem Zweifel dar, dass Dies nicht auch wirklich, wenigstens in den wesentlichen Momenten, der geschichtliche Hergang der Sache selbst gewesen sei.« [3] Wie schief und am allerwenigsten historisch eine solche Betrachtung der Sache ist, haben wir schon S. 103 f. im Allgemeinen gesehen. Insonderheit haben sie seither widerlegt Ritschl, durch eine eingehende Kritik der evangelischen Geschichte, wie sie sich bei Marcus im Unterschied von Matthäus gestaltet, [4] und Weiss, durch scharfsinnige Vergleichung einer grossen Menge von Details. [5] Indem wir auf diese Zusammenstellungen im Allgemeinen verweisen, beschränken wir uns hier auf eine, zuerst von Schneckenburger gemachte, Entdeckung hinsichtlich der »messianischen Oekonomie Jesu.« [6] Auffällig im höchsten Grade ist nämlich der bei Marcus wahrzunehmende stetige Fortschritt in dem Eindrucke, den Jesus auf seine Jünger macht, und in Folge dessen auch in der allmäligen Anerkennung seiner Messianität von Seiten dieser Jünger. [7] Diese sind nämlich keineswegs die ersten, die in Jesu den Sohn Gottes erkennen. Vielmehr kommt dieser Vorrang nach Mr. 1, 24. 34. 5, 7 den Dämonischen zu, auf welche die Nähe Jesu gewaltsam aufregend

1) S. 91 ff. (124 ff.) — 2) Fr. Seebohm: The facts of the four Gospels, 1861. — 3) Evangelien, S. 600. — 4) Theol. Jahrb. 1851, S. 516 f. — 5) Studien und Kritiken, S. 36—59. Siehe besonders in Betreff der Leidensgeschichte Weiss (S. 52 f.) und Reuss (Nouvelle revue II, S. 64 ff.) — 6) Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 28 f. — 7) Ritschl: A. a. O. S. 513—515. — Hilgenfeld: A. a. O. 1857, S. 421.

einwirkt. Ihnen wird Stillschweigen auferlegt, auch nachdem sie ihn schon einmal 3, 11. 12 vor einer grossen Menge als Messias ausgeschrieen haben. Dieser Anfangspunkt messianischer Anerkennung kann nur, wo man mit dogmatischen Voraussetzungen an die evangelische Geschichte überhaupt herantritt, als zu dunkel erfunden werden, um eine Argumentation darauf zu gründen.[1] Uebrigens erkennt Baur selbst an: »Nur Marcus ist es, der immer wieder von diesem Verbot spricht und den grössten Nachdruck darauf legt«[2] — womit, nach allem Bisherigen, nur Ewald's richtige Fühlung bestätigt ist: »Nichts kann geschichtlicher sein, als die in den Evangelien bei vielen Anlässen wiederholte Ermahnung Christi, von seinen Heilsthaten nicht laut zu reden.«[3]

Aber nicht blos den Dämonen, auch den Geheilten legt Jesus Anfangs noch Stillschweigen auf, 1, 44. 5, 43. 7, 36. 8, 26. Hier sind nun die Parallelen bei Matthäus von äusserster Wichtigkeit.[4] Zur letztgenannten Stelle existirt zwar eine solche nicht, wohl aber Mt. 9, 26. 33 zu den beiden mittleren. Beidemal aber ist bei Matthäus das Verbot, ihn bekannt zu machen, ausgelassen. Dasselbe Verhältniss Beider kehrt aber regelmässig wieder, weil bei Matthäus Jesus von Anfang an als Messias öffentlich auftritt, ja als solcher schon durch die Stimme bei der Taufe (wo Matthäus *οὗτος* hat statt *σύ*) proclamirt wird.[5] Die Abhängigkeit des Matthäus ist daher schon an diesen Auslassungen zu erkennen; noch mehr aber an einzelnen Inconsequenzen. Zufällig nämlich lässt Matthäus einigemal das Verbot gerade an solchen Orten stehen, wo es zu der von ihm vertretenen Form der Erzählung nicht stimmt: ein Umstand, der blos vermöge gewohnheitsmässiger Abhängigkeit von einem Original eintreten konnte. Hier kommt besonders in Betracht die erste der aus Marcus angeführten Stellen, welche ihre Parallele in Mt. 8, 4 hat. Daselbst nämlich wird das Verbot einem Aussätzigen gegeben; aber nach der eigenthümlichen Scenerie Mt. 8, 1 (S. 178) sind *ὄχλοι πολλοί* gegenwärtig, so dass das Verbot zwecklos wird.[6] In Wahrheit (Mr. 1, 43) hatte Jesus den Aussätzigen zu sich in ein Haus kommen lassen.

Noch auffälliger ist Folgendes. Kurz vor der Erwählung der Apostel hat Mr. 3, 10—12 die generelle Notiz, Jesus habe Viele geheilt, und dabei stets den Dämonen verboten, seine Gottessohnschaft bekannt

1) Gegen Baur: Theol. Jahrb. 1853, S. 88. — 2) Marcusevangelium, S. 59. — 3) Jahrbücher, I, S. 117. — Ueber den geschichtlichen Charakter gerade dieses Zuges, dessen sich die Mythentheologie am ehesten zu bemächtigen getraut, vgl. auch Weisse: Evangelische Geschichte, I, S. 356—358. — 4) Wilke, S. 630 ff. — 5) Weiss, S. 32. — 6) Hilgenfeld: Evangelien, S. 66.

zu machen. Dies kürzt Mt. 12, 15. 16 dahin ab, dass ὄχλοι πολλοί Jesu nachfolgen, und er sie (πάντας) nicht blos heilt, sondern auch bedroht, ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσιν. Die Volksmassen sollen Jesu messianische Würde nicht unter das Volk bringen! Hier hat Matthäus zwar einen Satz seines Originals beibehalten, ihm aber im Interesse der Abbreviatur eine unrichtige Beziehung gegeben, in Folge deren sein Bericht unverständlich wird.[1]

Beobachten wir die weitere Darstellung des Marcus, so sind auch die Ausnahmen, die nach und nach in des Herrn Handlungsweise eintreten, wohl motivirt. Zuerst nämlich ist es blos der Gadarener, der in seiner heidnischen Heimath ausnahmsweise die Wunderthat Jesu bekannt machen darf,[2] vgl. 5, 19. 20. Allein diese Praxis konnte nicht festgehalten werden, da Jesus mehrfach vor einer grossen Volksmenge heilte. Daher das Wegfallen des Verbotes 2, 11. 12. 3, 5. 5, 34. 6, 56. 9, 27. 10, 52. So fing er an, bekannt zu werden; und man machte sich Gedanken über ihn und sein Wesen 6, 14. 15. 8, 28.

Bisher hatte Jesus seine Messianität nur angedeutet in dem verhüllenden Namen: »Menschensohn,« vgl. Mr. 2, 10. 28. Auch die ausgesandten Jünger hatten nicht den Auftrag, Jesum als Messias zu verkündigen, sondern nur den, das Volk wegen der Annäherung des Reiches Gottes zur Besserung aufzufordern und Kranke zu heilen.[3] Endlich reift zuerst in Petrus die Einsicht in das wahre Wesen des Meisters zu dem Bekenntnisse heran: σὺ εἶ ὁ Χριστός 8, 29, was er noch für keine Partei unter dem Volke gewesen war, wie aus den vorher gemeldeten Antworten hervorgeht. Damit fällt aber die ganze Argumentation Baur's, dass Jesus gerade um dieser Stelle willen mit dem Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου den Begriff der Messianität nicht habe verbinden können, weil er sonst gefragt hätte: für wen halten die Leute den Messias?[4] Denn abgesehen davon, dass ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου auf keinen Fall für »eine so bekannte und vulgäre Bezeichnung des Messias«[5] zu halten ist, steht der Ausdruck τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου nur Mt. 16, 13, wo sonach Jesus die eigens erwählte dunkle und die gangbare populäre Bezeichnung der Messianität in Eins zusammenfassen will. A aber hat blos τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι Mr. 8, 27 = Lc. 9, 18. Auch der Widerspruch Meyer's[6] gegen ein, sogar von Werner Hahn anerkanntes,[7] Resultat beruht auf falscher Auffassung des Menschensohnes.

1) Bruno Bauer (Kritik der Evangelien, II, S. 192 f.), Ritschl (Theol. Jahrbücher, 1851, S. 516), Köstlin (S. 340). — 2) Bleek: Synopsis, I, S. 376 f. — 3) Wilke, S. 633. — 4) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1861, S. 277. — 5) A. a. O. S. 278. — 6) Zu Marcus und Lucas, S. 32. — 7) Das Leben Jesu, 1844, S. 88.

Aber auch jetzt dürfen nach A die Jünger nicht alsbald dem Volke die Messianität Mr. 8, 30 und himmlische Herrlichkeit 9, 9 des Messias bekannt machen, sondern nur freier redet Jesus und offener zum Volk 8, 32, und erst 11, 1—11 lässt er beim feierlichen Einzug in Jerusalem die letzten Rücksichten fallen. — Dies ist in der That eine wohlgeordnete und in sich übereinstimmende Darstellung von dem Kern der evangelischen Geschichte, die Matthäus aber verwischt, indem er schon vor jenes denkwürdige Bekenntniss des Petrus Geschichten setzt, in denen Jesus als Messias anerkannt und bald von Blinden und Heilsbedürftigen Davidssohn (9, 27. 15, 22, vgl. auch 12, 13), bald von den Jüngern 14, 33 geradezu als Gottessohn angerufen wird. Indem Baur diese Verwirrung anerkennt,[1] zeugt er indirect für Marcus, und Hilgenfeld erklärt geradezu, man könne den Folgerungen, die Ritschl aus Mt. 14, 33 gezogen hat,[2] nur entgehen durch die Unterscheidung einer Grundschrift von dem jetzigen kanonischen Matthäus.[3] Unsere Untersuchungen haben uns aber hinlänglich gezeigt, dass eine solche Grundschrift des Matthäus nur in A Marcus mit Sicherheit zu entdecken ist. An die Darstellung dieser Quelle hält sich nun aber überdies auch Lucas. Denn bei ihm finden sich jene störenden Ausdrücke und Anticipationen des Matthäus nicht und überhaupt nichts von der Messianität vor 9, 20. Denn auch die Sendung des Täufers Lc. 7, 19 erklärt sich nur aus dem fortwährenden Zögern Jesu, das auszusprechen, was der Täufer von ihm erwartete. Jesu Erwiederung aber 7, 22 enthält nur eine indirecte Erklärung, indem auf Facta verwiesen wird, auf Grund deren das Volk auch auf einen Propheten rathen konnte, wie auch die Rede über den Täufer 9, 27 durchaus keine deutliche Selbstankündigung Jesu als des Messias enthält.[4] — Ganz anders freilich Matthäus. Während bei Marcus Jesus den Dämonen Schweigen gebietet über seine höhere Würde, weist Jesus Mt. 8, 29 dieses unwillkommene Zeugniss nicht zurück, ja er tritt gleich in der Bergrede 7, 21—23 in ganz specifischer Weise als Herr und Richter auf, wie auch in späteren Stücken 10, 22—33. 11, 25—27. Hatten aber in der Weise alle Jünger in Jesu den Sohn Gottes erkannt, so brauchte es keiner besonderen göttlichen Offenbarung mehr, um hierüber auch dem Petrus die Augen zu öffnen, und am wenigsten konnte er der erste gewesen sein, der diese Entdeckung machte. Jene Aussage steht daher nur bei Marcus und Lucas an ihrem Orte. Es ist auch an sich nichts weniger als wharscheinlich, dass Jesus längere Zeit in gleicher Weise vor allem

1) Theol. Jahrbücher, 1853, S. 77 f. Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, S. 37 f. — 2) Theologische Jahrbücher, 1851, S. 515 f. — 3) Evangelien, S. 85. 138 f. — 4) Wilke, S. 633 f.

Volke als erklärter Messias aufgetreten sein sollte. Gar lange würde Dies die römische Polizei kaum geduldet haben.

Eben desshalb, weil Matthäus das Wirken Jesu von Anfang an als messianisches auffasst, weil er den Messias, dem die Volkshaufen zuströmen, gleich aus der Wüste hervortreten lässt, hatte auch jene schriftstellerische Metathesis, die durch die Anticipation der Bergrede veranlasst war, für sein Bewusstsein nichts Unzulässiges.[1]

Aber auch in anderen Partien der evangelischen Geschichte lassen sich ähnliche Bemerkungen machen. So ist bei Marcus ganz sachgemäss die Verbindung der Momente, durch welche die pharisäische Opposition erweckt und gesteigert wird. Nachdem Jesus einen (S. 71) oder zwei (S. 78. 149) Dämonische geheilt hatte (Mr. 3, 11. 12 steht von Heilung nichts), sind die Pharisäer schon bei der Hand mit ὅτι ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια 3, 22, welche Beschuldigung Mt. 9, 34. 12, 24 nach Erwähnung so vieler Heilungen viel zu spät kommt.[2] Nicht minder consequent ist bei Marcus durchgeführt die Unfähigkeit der Jünger, sich in Jesu Reden und Thaten zu finden, vgl. 4, 13. 40. 41. 6, 52. 7, 17. 18. 8, 17. 18. 21. 33. 9, 6. 19. 32. 34. 10, 24. 32. 35. 14, 40. Vergleichen wir den Matthäus, so finden wir hiervon merkwürdige Abweichungen. Gewöhnlich spricht man von einem günstigeren Lichte, in welchem die Apostel bei Matthäus erscheinen sollen im Vergleich mit Marcus und Lucas.[3] So bei Gelegenheit der Parabel vom Säemann. Diese haben sie nach Mr. 4, 10 = Lc. 8, 9 einfach nicht verstanden. Bei Mt. 13, 10 ist die betreffende Notiz weggefallen; vielmehr fragen die Jünger nur, warum Jesus überhaupt in Parabeln rede; das Gleichniss selbst aber scheinen sie, der Antwort Jesu 13, 11. 12 zufolge, zu verstehen. Doch darf man diesen Gegensatz, so sehr er durch Mr. 4, 13 (οὐκ οἴδατε τὴν παραβολὴν ταύτην) und Mt. 13, 16 (ὑμῶν δὲ μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὅτι βλέπουσιν) angedeutet erscheint (vgl. aber S. 80), nicht überspannen. Denn wie bei Matthäus, so erscheinen auch Mr. 4, 11. 12 die Jünger als Solche, denen das Geheimniss des Himmelreichs gegeben ist. Und wenn sie dieses Gleichniss vom Säemann Mr. 4, 13 nicht verstehen, so verstehen sie dafür Mt. 13, 36 das vom ungleichen Samen nicht. Ja selbst von der ersteren Parabel berichtet Matthäus eine privatissime an die Jünger gerichtete Auslegung, was doch jedenfalls darauf hindeutet, dass es ihnen nicht schon vollkommen

1) Weisse: Evangelienfrage, S. 213. — 2) Wilke, S. 135. 621. — 3) Ritschl (Theol. Jahrb. 1851, S. 517), Meyer (Zu Marcus und Lucas, 1860, S. 61). Was Baur (Theol. Jahrb. 1853, S. 88 f.) dagegen sagt, würde allerdings »darauf hinauskommen, dass Marcus, der doch neutral sein soll, in diesem Punkte den Lucas noch überboten hätte.«

durchsichtig gewesen sein kann. Wenn aber Wilke sagt, die Jünger würden Mr. 4, 24. 25 durch denselben Spruch beschämt, der ihnen bei Mt. 13, 12 zur ehrenden Auszeichnung diene,[1] so hat nicht blos Meyer auch die Stelle bei Marcus im letzteren Sinne erklärt,[2] sondern die hier bei Matthäus statthabende Anticipation beruht auch auf blosen Redactionsmotiven (vgl. S. 188). Ferner macht Ritschl geltend: bei Matthäus seien die Jünger von vornherein Licht und Salz der Welt, 5, 13—16; bei Marcus aber sollten sie blos Salz bei sich haben, 9, 50, das Licht aber sei Jesus selbst, 4, 21. Allein dieses Licht, das nicht unter den Scheffel kommen soll, ist doch wohl die Einsicht in das Mysterium des Himmelreichs (S. 81), und den Spruch Mc. 9, 50 liess Matthäus aus, weil er die Reden vom Salz bereits anticipirt hatte (S. 195). Zu viel hat man endlich auch geschlossen aus dem Umstand, dass Mt. 20, 20 die Mutter der Zebedaiden, Mr. 10, 32 diese selbst um die Ehrenplätze bitten. Da die Antwort an die Jünger gerichtet ist, haben Marcus und Lucas offenbar die ursprünglichere Relation. Aber ob die Erzählungsform des Matthäus gerade in der Absicht gebildet sei, die Jünger in Schutz zu nehmen, lässt sich wenigstens bezweifeln. Denn, wie aus der Antwort Jesu hervorgeht, wissen sie jedenfalls um das Anliegen der Mutter; und man könnte auch meinen, dass, wenn die Mutter *μετὰ τῶν υἱῶν αὐτῆς* zu Jesu tritt, Dies eher dazu dienen kann, die Letzteren noch tiefer zu stellen: als Unmündige, für welche daher die Mutter das Wort nimmt.[3] Doch vgl. S. 198. — Wir dürfen also nicht mit Ritschl sagen, dass nach der Gesammtanschauung bei Matthäus die Jünger sehr einsichtsvoll und verständig gewesen. Stellen, wie 15, 15. 16 (*ἀσύνετοι*); 16, 5—12 (*οὔπω νοεῖτε οὐδὲ μνημονεύετε*). 23 (*σατανᾶ*); 17, 6 (*ἐφοβήθησαν*). 17 (*ὦ γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη*); 18, 1 (*τίς ἄρα μείζων*); 19, 25 (*ἐξεπλήσσοντο*), verbieten auf jeden Fall alle Schlüsse, die in einseitiger Weise gezogen sind aus Mt. 8, 26 (die Frage nach der Stillung des Sturms *τίς ἄρα οὗτος*, aus dem Munde der Jünger Mr. 4, 40 in den Mund des Publikums verlegt); 14, 30 (wo die Jünger sagen *ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ*, während sie nach Mr. 6, 51. 52 nichts von dem Wesen Dessen verstehen, den sie auf dem Meer hatten wandeln sehen); 17, 23 (während Mr. 10, 32 die Leidensweissagung nicht verstanden wird, scheinen sie die Jünger zu verstehen und sind desshalb traurig); 20, 17 (wo die Bemerkung Mr. 10, 32, wornach die Jünger Jesu mit Staunen und Furcht nach Jerusalem folgten, ausgelassen ist).

Mit Rücksicht auf solchen Befund der Sache werden wir daher da-

1) Urevangelist, S. 209. — 2) Zu Marcus und Lucas, S. 57. — 3) Baur: Theol. Jahrb. 1853, S. 89.

bei stehen bleiben, dass Matthäus ein geschichtliches Gesammtbild gibt, das dem des Marcus ganz nahe kommt, dass es ihm aber viermal begegnet ist, den ursprünglichen Bericht, in den er sich nicht zu finden wusste, zu alteriren in einem Sinne, dem zu Folge es scheinen muss, als hätten die Jünger schon von Anfang an genau verstanden, worum es sich handelte. Dies thut er aber in ganz schlichter, unbefangener Weise. Denn die bewusste Absicht hätte auch zu grösserer Consequenz geführt. Immer aber erscheint hiernach der Evangelist, wie nicht als Augenzeuge, so auch nicht als unabhängiger und den Sachverhalt klar durchschauender Schriftsteller. Wie viel mehr, als Marcus, Matthäus überhaupt schon in der späteren, einer dogmatischen Terminologie Zustrebenden, Anschauung von Person und Werk Christi drinnen steht, zeigen auch die Titel, die er bereits auf historische Personen überträgt; so heisst Jesus wenigstens im ersten Capitel Ἰησοῦς Χριστός, Simon heisst von Anfang an Petrus, die Zwölfe schon 10, 2 ohne Weiteres Apostel (vgl. S. 276 f.), was Alles in der Quelle A noch nicht der Fall sein konnte.

Aber nicht blos im Verhältnisse zu Matthäus, auch gegenüber Lucas erweist sich A Marcus als ein wohlzusammenhängendes, durch keine Einschaltung derangirtes Ganzes. Lucas (vgl. 2, 1. 2. 3, 1. 2) ist »der erste Schriftsteller, welcher die evangelische Geschichte durch nähere Zeitbestimmung in die grosse Weltgeschichte einrahmt und dafür sorgt, dass sie auch in der äusseren Zeitrechnung nicht mehr ohne Zusammenhang mit dieser erscheint.«[1] Nächstdem offenbart sich sein, im Prolog verheissenes, Streben nach Geschichtlichkeit noch darin, dass er Notizen aus A zuweilen vorwegnimmt und dahin setzt, wo sie ihm der Vollständigkeit halber hinzugehören scheinen;[2] so das Dasitzen der Phariäer 5, 17 (A Mr. 2, 6), das Schlafen Jesu 8, 23 (A Mr. 4, 38), das zwölf Jahre alte Kind 8, 42 (A Mr. 5, 42), das Schicksal des Täufers 3, 19. 20 (A Mr. 6, 17—29), die fünftausend Mann 9, 14 (A Mr. 6, 44), die zwei Mitgekreuzigten 23, 33 (A Mr. 15, 27 vgl. 29). Nichtsdestoweniger bietet Lucas im Einzelnen, wie bereits S. 426 nachgewiesen, durchaus keine chronologischen Anhaltspunkte oder zuverlässige Akoluthie der Erzählungen. Er lässt aus A häufig aus, schaltet noch öfter ein, und es ist nur wieder ein Beweis für den guten geschichtlichen Zusammenhang von A, dass man trotz der freien Behandlung doch Beides, Ausgelassenes und Eingeschaltetes, leicht bemerkt.[3]

Die geschichtlichen Einschaltungen bestehen aus kleinen Notizen, die ihr Dasein gewissen allgemeinen Gesichtspunkten verdanken, unter

1) Ewald: Evangelien, S. 188. — 2) Wilke, S. 586. — 3) Vgl. Nachweisungen bei Wilke, S. 602—607.

welche bei Lucas Jesu Leben und Wesen gestellt ist. So vergisst Lucas ausser 4, 42 niemals, so oft Jesus allein ist, anzumerken, dass er gebetet habe (vgl. S. 217. 328). Auch von den Pharisäern macht er 5, 13 dieselbe Bemerkung. Anderes von der Art vgl. S. 328. Höchst auffallend ist auch der Gebrauch, den Lucas in seiner Zurechtlegung der, in der Quelle vorfindlichen, Andeutungen eines chronologischen Verhältnisses von der Zahl Acht macht, die bei keinem Synoptiker wieder vorkommt, bei Lucas aber als Ordinalzahl 1, 59 (vgl. Act. 7, 8), als Cardinalzahl 2, 21. 9, 28 (und zwar hier der Quelle A zum Trotz, vgl. S. 224). 13, 4. 11. 16 (vgl. Act. 9, 33. 21, 6); auch *ὀγδοήκοντα* Lc. 2, 37. 16, 7.

Aber Lucas hat den Rahmen der vorgefundenen Geschichte nicht blos durch solche kleinere Züge und andere Verbindung der Abschnitte, sondern namentlich auch durch grössere Einfügungen erweitert.[1] Solche neue Stoffe, die ihm zuwachsen, geben zuerst eine Vorstellung davon, dass die wirkliche Lebensgeschichte Jesu unendlich reicher gewesen ist, als A vermuthen lässt, aber dadurch, dass Lucas auch den erweiterten Stoff in die engen Grenzlinien der stereotypen Skizze einzwängt, büsst sein Evangelium an geschichtlicher Ueberschau des Ganzen ebenso viel ein, als es quantitativ gewonnen hat.[2]

Die erste Verwirrung bringt er in den wirklichen Gang der evangelischen Geschichte durch die Anticipation der Scene in Nazareth (S. 214). Alsbald knüpft er wieder an den Gang von A an bei Mr. 1, 21. Nach diesem neuen Zusammenhang, den er herstellt, ist es dann — um von anderen Selbstwidersprüchen zu schweigen (S. 217) — freilich befremdlich, dass Jesus bei seinem Eintreten in Kapernaum ohne Weiteres in das Haus des Petrus sich begibt. In A, wo Petrus gerade zuvor berufen worden war, erklärt sich dies Alles von selbst. Denn sowohl Petrus, als die andern Berufenen wohnen in Kapernaum, und Jesus geht daher mit ihnen; hier aber wird ja Petrus erst später berufen — freilich auch, ohne dass man den Zusammenhang begreift. Denn allerdings ist 4, 42—44 die erste Reise Jesu aus A beigebracht; indessen von der Rückkehr wird nichts erwähnt, dennoch aber unmittelbar jene Berufungsgeschichte, deren Scene der See bei Kapernaum ist, angereiht. Gleichfalls zu Umstellungen und Aenderungen der Scenerie greift Lucas bei Gelegenheit der Apostelwahl (S. 219).

Sehr charakteristisch aber für die Methode des Lucas ist die Verbindung der Speisungsgeschichte 9, 10—17 mit dem Petrusbekenntnisse 9, 18—27. Zwischen beiden Erzählungen fällt eine ganze Reihe von Stücken aus. Aber hier zeigt sich, dass Lucas, wenn er auslässt,

1) Bunsen: Bibelwerk, I, S. XLI. — 2) Weizsäcker: Jahrbücher für deutsche Theologie, IV, S. 687 f.

Gründe hat, in der Regel sogar irgend welchen Ersatz bietet. Vgl. S. 105 ff. Am merkwürdigsten bleibt freilich, dass Lucas für die Geschichte, die er nun wieder aufnimmt, die Localität entlehnt aus dem übergangenen Stück A Mr. 6, 46, wo Jesus in Galiläa ist, die wahre Localität aber (Cäsarea Philippi nach A Mr. 8, 27) auslässt, weil bei ihm die ganze Reise in die nördlichen Gegenden fehlt (vgl. 9, 18 mit A Mr. 8, 27 = Mt. 16, 13). Ueberhaupt aber führt es eine bedeutende Störung des wirklichen Zusammenhangs mit sich, wenn Lucas geflissentlich alle Spuren einer aussergaliläischen Wirksamkeit Jesu vor der grossen Einschaltung vermeidet. Er hatte sich offenbar vorgenommen, erst in dem mit 9, 51 beginnenden Abschnitte die grösseren Reisen Jesu zu erwähnen, vorher aber seine Thaten in Galiläa zu absolviren (S. 208 f.). Dies thut er unter Zugrundelegung von A, welche Quelle er aber etwas zusammenzieht, um für seinen andern Hauptabschnitt Raum zu gewinnen. Er vermeidet daher, nachdem er 4, 31 schon Galiläa als Schauplatz angegeben hat, die Erzählung, die in dem Gebiet von Tyrus und Sidon spielt Mr. 7, 24. 31, eben so auch die Reise nach Cäsarea Philippi Mr. 8, 27, und umgekehrt lässt er 9, 44 die für seine Darstellung selbstverständliche Bemerkung aus, dass Jesus wieder durch Galiläa zieht Mr. 9, 30. Auch die Rückkehr nach Kapernaum A Mr. 9, 33 = Mt. 17, 24 ist für Lucas überflüssig, vgl. 9, 46. Denn nach seiner Darstellung entfernt sich Jesus bis 9, 51 überhaupt nicht aus Galiläa, und selbst der ganz vorübergehende Ausflug nach der Gegend von Gadara 8, 26 wird durch den Zusatz ἥτις ἐστὶν ἀντιπέρα τῆς *Γαλιλαίας* mit diesem ausschliesslichen Schauplatz seiner Wirksamkeit in Verbindung gebracht.[1]

Während nun aber Matthäus, wie A, abgesehen von solchen kleineren Ausflügen nach Norden und von der letzten Reise doch eigentlich nur von einer galiläischen Wirksamkeit Jesu weiss, daher auch die ganze mittlere Partie seines Evangeliums mit dem Citat 4, 14—16 überschreiben kann, nimmt Lucas zu A auch insofern eine eigenthümliche Stellung ein, als er einzelne Elemente darbietet, welche darauf hinweisen, dass Jesus auch schon vor der letzten Reise das südliche Palästina besucht habe. Wenn 2, 41 gesagt wird, die Eltern Jesu hätten alljährliche Festreisen nach Jerusalem unternommen, so sollte es sich wohl von selbst verstehen, dass Jesus auch in seinem späteren Leben diese, nach dem Gesetz dreimal jährlich zu vollziehende, Sitte beobachtet und dabei zugleich den weiten, günstigen Schauplatz der Festversammlungen und die Gelegenheit, auf den gebildetsten und einflussreichsten Theil seines Volkes zu wirken, benutzt habe. Am sprechendsten aber ist in dieser

1) Wilke (Urevangelist, S. 586 f.), Weiss (S. 700).

Beziehung die grosse Einschaltung, wo der Bericht des Evangelisten über die letzte Wallfahrt mit allerhand Nachrichten, die wohl auf frühere Festreisen weisen, verschmolzen ist, wie auch aus dem mehrfachen Durchzug durch Samarien (9, 52. 17, 11) zu erhellen scheint.[1] Namentlich aber hat man aufmerksam gemacht auf Lc. 13, 34 = Mt. 23, 37, eine Stelle, die sich uns nicht als eine Weissagung ex eventu, sondern als ein vereinzelt überliefertes, daher von Matthäus und Lucas in beliebigen sachlichen und chronologischen Zusammenhang gebrachtes, λόγιον erwiesen hat (S. 153. 200. 230). Mag man nun das Wort mit Lucas in frühere, oder mit Matthäus in spätere Tage verlegen, immerhin ist das ποσάκις nur gerechtfertigt, wenn Jesus öfters in Jerusalem gewesen war; und Baur's Bemerkung, Kinder der Hauptstadt seien alle, die im Lande wohnen,[2] ist um so mehr Ausflucht, als bei beiden Evangelisten eine specielle Beziehung auf die Hauptstadt im Zusammenhang gegeben ist.[3] Endlich legen die Worte, die der Verfasser des dritten Evangeliums Act. 10, 39 den Aposteln in den Mund legt (ἡμεῖς μάρτυρες πάντων ὧν ἐποίησεν ἔν τε τῇ χώρᾳ τῶν Ἰουδαίων καὶ Ἱερουσαλήμ) das unwidersprechlichste Zeugniss dafür ab, dass Lucas Galiläa nicht einmal für den regelmässigen Aufenthalt Jesu gehalten haben kann.

Vergleicht man nun, durch die Andeutungen des Lucas aufmerksam gemacht, nochmals die erste Quelle und ihre anderweitigen Bearbeitungen, so passt sich auch ihr Bericht der Voraussetzung eines öfteren Aufenthaltes Jesu in Judäa leicht an. Wenn Jesu Name erst nach dem Tode des Täufers zu den Ohren des Herodes Antipas dringen konnte (Mr. 6, 14), so liegt es nahe, anzunehmen, dass die erste Wirksamkeit Jesu sich in nur untergeordneter Weise auf Galiläa erstreckte. Eben weil Herodes in Galiläa herrschte, kann auch der, von Matthäus 4, 12 gewählte, Ausdruck ἀνεχώρησεν keine Flucht vor dem Mörder des Täufers bedeuten, sondern es wird dadurch Galiläa als ein verborgener Aufenthalt Jesu gegenüber einer öffentlicheren Scene bezeichnet. Auch was A von Volksmengen, die Jesu aus Jerusalem und Judäa schon frühe nachfolgten (Mr. 3, 7. 8 = Mt. 4, 25), von auflauernden Schriftgelehrten und Pharisäern erzählt, die von Jerusalem nach Galiläa gekommen waren, um Jesum auszuspähen und zu verfolgen (Mr. 2, 6. 3, 6. 7. 1), von einem Jünger aus der Stadt Karioth in Juda, der Jesu nach-

1) Wir sehen hier ab von Allem, was die Lösung der johanneischen Frage voraussetzt, also auch von dem Abschnitt 10, 38—42, wo in einer verhältnissmässig frühen Zeit das enge Verhältniss Jesu zu einer Familie erwähnt wird, deren Wohnort nach Joh. 11, 1. 18 in der nächsten Nähe Jerusalems zu suchen ist. — 2) Evangelien, S. 127. — 3) Ganz verzweifelt sind die ferneren Ausflüchte: Theol. Jahrb. 1847, S. 99f. Evangelien, S. 127 f. — Vgl. dagegen Bleek: Einleitung, II, S. 178 f.

folgte (Mr. 3, 19), endlich von seinem nahen Verhältniss zu dem von Arimathäa gebürtigen, in Jerusalem begüterten Joseph (Mr. 15, 43. 46), überhaupt von seiner Bekanntschaft in Jerusalem (Mr. 11, 3. 14, 14. 32) erzählt, lässt den Schluss berechtigt erscheinen, dass Jesus schon vor seinem letzten Auftreten in Jerusalem sowohl Gegner, als Freunde gekannt habe. Der Einwand, Jesus habe diese Bekanntschaften schon vor seinem messianischen Hervortreten machen können, will offenbar nichts besagen, da ja eben sein öffentlicher, sein prophetischer Charakter es ist, der ihm, den betreffenden Stellen zufolge, sowohl Anhänger, als Gegner verschafft. Ohne diese Voraussetzung und bei nur einmaliger Anwesenheit begreift es sich selbst nach Strauss nicht, wie Jesus in Jerusalem so rasch sich mit der daselbst herrschenden Partei verfeinden konnte.[1]

Zwar beruft sich Baur[2] eben auf jenen Mr. 2, 6. 3, 6. 7, 1 bezeugten hierarchischen Nexus zwischen Jerusalem und den Provinzen; man findet es überhaupt wahrscheinlicher, dass Jesus den entscheidenden Schritt eines Auftretens in der Hauptstadt auf zuletzt gespart, also nur einmal in Jerusalem als Messias aufgetreten, dann aber alsbald von den Römern unschädlich gemacht worden sei. Aber die Römer bei der Hinrichtung Jesu in erster Linie thätig sein zu lassen, heisst Geschichte construiren im Widerspruch nicht blos mit den synoptischen, sondern geradezu mit allen Quellen, die hierfür zu Gebote stehen. Da übrigens eben nach unserer Darstellung das Auftreten Jesu als Messias nicht von Anfang an ein gleich öffentliches war, vielmehr erst bei seinem letzten Einzug in Jerusalem ein solches wurde (S. 434), entbehrt dieser Einwand aller und jeder Berechtigung. Jesus musste sich auf eine Wirksamkeit in Jerusalem, dem Mittelpunkte des Volkes Gottes, durch die Sache selbst gewiesen sehen und konnte nicht so lange damit warten, bis der Hass der hierosolymitanischen Obersten so gross geworden war, um gleich die erste Erscheinung in Jerusalem tödtlich werden zu lassen.

Wenn Strauss[3] der Meinung ist, dass man wohl von Galiläa keine Festbesucher in Jerusalem erwartete, so ist Dies eine Voraussetzung, die nichts für sich, Alles gegen sich hat. Wenn er zum Beweise hierfür gar auf den judenchristlichen Leserkreis des ersten Evangeliums recurrirt, der andernfalls die Nichterwähnung solcher Festreisen höchst auffallend hätte finden müssen, so löst sich dieses Bedenken gegenüber den, von uns dargelegten, Entstehungsverhältnissen des Matthäus in sich selbst auf. Es war die galiläische Ueberlieferung, die dem Concipienten von A zu Gebote stand; dass er, um die Geschichte Jesu zu

1) Leben Jesu, I, S. 470. — 2) Evangelien, S. 128 ff. — 3) Leben Jesu, I, S. 469 f.

Ende zu führen, die letzte Reise nach Jerusalem erwähnen musste, verstand sich von selbst. Dass er sie mit Absicht als die einzige habe hinstellen und den sich aufdrängenden Gedanken an jährliche Festreisen ausschliessen wollen, ist blose Unterstellung. Sehr wahrscheinlich wusste er — und ebenso auch Matthäus, vgl. 16, 21 — zwar von den früheren Festreisen nach Jerusalem nichts;[1] aber daraus folgt noch nicht, dass der erzählte Stoff selbst eine derartige Ergänzung nicht vertrage. Es ist auch nicht richtig, dass der Berichterstatter nur ein einjähriges Lehramt Jesu kenne. Vielmehr liegt jede Reflexion auf die Ein- oder Mehrzahl der Jahre, die Jesus mit seiner öffentlichen Wirksamkeit ausfüllte, ihm ganz fern. Er hat keine anderen Anhaltspunkte, als Anfang und Ende der Wirksamkeit Jesu. Die Mitte füllt er aus mit einer Reihe von Erzählungen, deren Gedächtniss in ihm frisch war. Es war daher ein unberechtigter Schluss, wenn die Valentinianer, die Aloger und viele Kirchenväter die Wirksamkeit Jesu auf ein Jahr beschränkten. Denn abgesehen davon, dass der *ἐνιαυτὸς κυρίου δεκτός* Lc. 4, 19 an und für sich dazu nicht berechtigt, ist es wieder geradezu Lucas, der, wie räumlich, so auch zeitlich die Perspective der Synoptiker unwillkürlich zu erweitern scheint, indem er von einem *σάββατον δευτερόπρωτον* 6, 1 redet, was, wenn es nicht nach S. 219 zu erklären ist, auf ein, in die öffentliche Wirksamkeit Jesu hereinfallendes, Passahfest weisen würde, wie auch 13, 7 auf eine mehrjährige Wirksamkeit Jesu hindeutet.

Endlich stört Lucas auch die Reihenfolge der Tage in Jerusalem, wenn er die Geschichte vom Feigenbaum um der Parabel 13, 6—9 willen auslässt[2] und die Tempelreinigung gleich auf den ersten Tag ansetzt oder vielmehr alle Tagezählung aufhebt (S. 235. 237). Dann fehlen im parallelen Zusammenhang die Geschichten von der Ehebrecherin wegen 7, 36—50 (vgl. auch S. 94), von der Frage nach dem grössten Gebot wegen 10, 25—28 und von der Salbung in Bethanien, gleichfalls wegen 7, 36—50. Jesus scheint bei Lucas während der letzten Woche überhaupt nicht aus der Nähe Jerusalems sich zu entfernen, sondern sich Nachts auf den Oelberg zurückzuziehen (S. 237). Dennoch setzt Lucas Bethanien wieder voraus, weil er die Sendung der Jünger zur Bereitung des Passahs hat, die nur zu verstehen ist, wenn man sich Jesus von Bethanien aus wandelnd denkt. Dann berichtet er 22, 24—27 die Geschichte eines Rangstreites, die A Mr. 10, 35—45 in frühe-

1) Vgl. Mr. 10, 32. 11, 11 (*πάντα περιβλεψάμενος*, wozu Weisse: Evangelienfrage, S. 45, Dante's Fegfeuer 2, 54 citirt), welche Stellen daher von Weisse (Evangelische Geschichte, I, S. 296) falsch angewandt werden. — 2) Storr (Zweck der evangelischen Geschichte, S. 276), Wilke (Urevangelist, S. 571).

rem Zusammenhang steht. Endlich vermeidet er alle Weisungen der Jünger nach Galiläa (A Mr. 14, 28 = Mt. 26, 32 fällt weg, und A Mr. 16, 7 = Mt. 28, 7 wird Lc. 24, 6 verändert) und lässt den Herrn in Bethanien bei Jerusalem den letzten Abschied von den Seinen nehmen 24, 50.

So gestaltet sich bei Lucas die evangelische Geschichte in einer Weise, die allen Einblick in ihren wirklichen Gang unmöglich machen würde, wofern wir an sie allein gewiesen wären. So undurchsichtig nun aber diese eine Quelle A bei Lucas geworden ist, im Vergleich mit Marcus, so durchsichtig ist bei ihm die andere *Λ* im Vergleich mit Matthäus — und darin, dass Lucas die Bestandtheile der Redesammlung in ursprünglicher Ordnung und mit grösserer Genauigkeit in dem Bericht der empirischen Veranlassung wiedergegeben hat, liegt der Hauptwerth seines Evangeliums für die Geschichtsforschung.

§. 28. Historischer Charakter der synoptischen Geschichtsquellen.

Ein so freisinniger Forscher, wie Ernst Renan, gewinnt aus dem Ueberblick der neuesten kritischen Arbeiten auf dem Felde der Evangelienkritik die Zuversicht, es müssten unsere evangelischen Berichte dem urchristlichen Factum selbst sehr nahe ihre Entstehung gefunden haben, »wenn auch nicht hinsichtlich ihrer letzten Redaction, so doch hinsichtlich der sie constituirenden Bestandtheile.«[1] Wie richtig diese Ahnung in Bezug auf Zeit und Ort war, geht aus den S. 411 f. 417 f. geführten Untersuchungen hervor. Den geschichtlichen Charakter kann man zum mindesten im Grossen und Ganzen einem Berichte nicht absprechen, der in dem Stammlande des Christenthums selbst entstanden ist, und zwar in zwei unterschiedenen Formen, insofern die galiläische Relation von A bei Lucas (vergl. S. 166) mit einer Reihe judäischer Traditionen versetzt ist, die viel zu klein und untergeordnet sind, und was die Hauptsache ist, zu viel local jüdische Züge und Beziehungen haben, als dass ein Schriftsteller, wie Lucas, welcher dem Heidenchristenthum angehört und, nach manchen Verstössen gegen die jüdische Geschichte zu schliessen, dem Judenthum und jüdischen Christenthum ferner stand, zur Composition derselben befähigt gewesen wäre.[2] Es ist also in unserm Lucas sowohl die galiläische, als die judäische Tradition repräsentirt, »so dass wir sicher sind, in ihnen zusammen so ziemlich den ganzen Inhalt der Erinnerungen an Jesus, wie sich dieselben in dem Gebiete seiner eigenen persönlichen Wirksamkeit erhal-

1) Etudes d'histoire religieuse, 1857, S. 172. — 2) Köstlin, S. 216.

ten hatten, zu besitzen, und zwar gleichsam aus dem Munde zweier, in ihren Angaben des Einzelnen häufig differirender, aber dieser ihrer gegenseitigen Unabhängigkeit ungeachtet doch im Wesentlichen mit einander übereinstimmender Zeugen, deren Aussagen eben desswegen allen Anspruch auf Glaubwürdigkeit (im Ganzen und Grossen) haben.«[1]

Während aber die judäischen Nachrichten des Lucas am längsten Eigenthum blos mündlicher Ueberlieferung gewesen sind und daher am sorgfältigsten untersucht werden müssen in Bezug auf Geschichtlichkeit, nimmt A eine mittlere Stellung ein. Diese im südlichen Syrien entstandene Schrift setzt sich nicht, wie Lc. 8, 39 vgl. mit Mr. 5, 20, dem Verdacht aus, die Dekapolis nicht zu kennen, und die, von Wilke,[2] Bruno Bauer,[3] Hitzig[4] u. A. notirte Schwierigkeit, dass Mr. 6, 45 Bethsaida an das östliche Seegestade verlegt erscheint, löst sich am einfachsten durch die Erwägung, dass Marcus die Einsamkeit der Wüste so sicher nach Peräa verlegt wissen will, als er 6, 53 die, von hier über den See Gefahrenen, in der Landschaft Genezareth ankommen lässt; wie er denn überhaupt nur von einem Bethsaida spricht (vgl. S. 84. 86. 224). Erst als bei Gelegenheit der letzten Reise das eigenthümliche geographische Gebiet dieser Quelle verlassen werden muss, stellt sich auch alsbald eine auffallende und mit dem Früheren contrastirende Unsicherheit in topographischer Beziehung ein, wie es z. B. Mr. 11, 1 = Lc. 19, 29 scheint, als seien Bethphage und Bethanien neben einander gelegen.[5] Aber nur mindere Sicherheit soll damit ausgesagt werden, nicht Unkenntniss der Localitäten. Gegen letztere Annahme sprechen Stellen, wie Mr. 11, 4. 12, 41. 13, 3. 14, 3. 15. 18. 22. 26. 32. 54. 68. 15, 16. 22. Am sichersten werden wir uns immerhin auf A verlassen können, wo die Relation sich auf galiläischem Boden bewegt, wenngleich auch hier wieder angenommen werden muss, dass dieses älteste Geschichtsbild schon durch die locale Beschränktheit der, in ihm zusammengefassten, Ueberlieferungen von vornherein in einen beengenden Rahmen gefasst erscheine; wenigstens werden wir diese Concession in dem Falle nicht umgehen können, wenn wir jene, bei Lucas aufgefundenen, Spuren einer aussergaliläischen Wirksamkeit Jesu anerkennen.

Nehmen wir noch hinzu, dass auch A erst entstanden ist, nachdem die darin zusammengefassten Ueberlieferungen einige Jahrzehnte blos mündliche gewesen waren, so lässt sich zwar immer voraussetzen, dass der wirkliche Gang der galiläischen Ereignisse in A noch deutlicher

1) Köstlin, S. 398. — 2) Urevangelist, S. 568. — 3) Kritik der ev. Gesch. der Synoptiker, II, S. 357 f. — 4) Joh. Marcus, S. 43 f. 121 f. — 5) Bleek: Synopsis, II, S. 296 f.

wieder zu erkennen sein werde, als in den späteren Combinationen und Compilationen. Dennoch aber ist schon in dieser Hauptquelle das historische Gebiet in mehr als einer Beziehung schwankend und unklar gehalten. Man merkt nicht einmal, ob Jesus nur ein Jahr, oder mehrere, und im letzteren Falle, wie lange ungefähr er öffentlich aufgetreten ist.[1] Nur dass 2, 23 das Getreide hoch steht und 14, 1 wieder die Osterzeit naht, wird ausdrücklich gesagt.[2] Ferner hat manchmal, wie z. B. bei Verbindung der beiden Sabbatserzählungen Mr. 2, 23—3, 6 offenbar die sachliche Verwandtschaft Anlass zur Folge der Ereignisse gegeben. Auch scheint Mr. 1, 14 = Mt. 4, 12 der Zug Jesu aus Judäa nach Galiläa mit der Gefangennahme des Täufers durch Herodes in Verbindung gebracht, was an sich nicht wahrscheinlich ist, weil sich sonst Jesus gerade in das Gebiet desselben Herodes zurückgezogen hätte. Indessen ist allerdings anzuerkennen, dass Marcus diese falsche Motivirung nicht direct an die Hand gibt,[3] und über Matthäus vgl. S. 440. Was die, der Beobachtung der Gewährsmänner nicht unmittelbar sich darbietenden, Vorgänge Mr. 6, 14—29 betrifft, so mag sich der Schriftsteller bei Abfassung des Abschnittes allerdings mehr von seiner Combination haben leiten lassen.[4] So ist auch der Bericht vom Speisewunder, wie er in doppelter Gestalt cursirte, auch an zwei Stellen des Lebens Jesu angebracht, was nicht ohne Verwirrung abgeht (S. 85 f.). Hinsichtlich des Redeinhaltes aber ist durchaus unbegreiflich, wie bei den Jüngern so oft wiederholte, dürre Worte, womit Jesus in A auf detaillirteste Weise sein Leiden und Auferstehen vorhersagt, theils nicht verstanden worden (Mr. 9, 32), theils ganz ohne Wirkung geblieben sein sollten in Bezug auf die Auferstehungshoffnung. Es muss daher angenommen werden, dass zur Zeit der Abfassung von A die allgemein und räthselhaft gefasste Vorhersagungen Jesu, von deren Manier die Quelle *Λ* ein Muster liefert Mt. 12, 39. 16, 4, bereits nach dem Erfolg commentirt und specialisirt waren, wie ja in ebenso anachronistischer Weise 1, 15. 8, 35. 10, 29. 13, 10. 14, 9 auch vom Evangelium die Rede ist. Aber auch in formaler Beziehung sind die Worte Jesu, wie sie in A vorliegen, durch das Medium einer erkennbaren Bearbeitung hindurchgegangen, insofern als die wenigen Partien, wo A grössere Redestücke gibt, sich als Aggregate präsentiren. Dies gilt schon von Mr. 4, 21—25. 8, 36—9, 1,[5] noch sicherer von 9, 33—50, einer Stelle, »in deren Zusammensetzung das

1) Hilgenfeld (Die clementinischen Recognitionen und Homilien, 1848, S. 160 f. Evangelien Justin's, S. 337), Baur (Evangelien, S. 363 f. Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, S. 38). — 2) Hitzig: A. a. O. S. 123. — 3) Hitzig: Joh. Marcus, S. 43. — 4) B. Bauer (Kritik der ev. Geschichte der Synoptiker, II, S. 348 ff.), Hitzig (Joh. Marcus, S. 121). — 5) Weisse: Evangelische Geschichte, I, S. 491. 531.

Element der Zufälligkeit, welches von der Entstehung dieses Evangeliums sich datirt, auffallender noch als anderwärts, hervortritt.«[1] Es wird nämlich zum Schlusse des Berichtes von Jesu Wandel in Galiläa an die Erzählungen vom Rangstreit und von dem in die Mitte gestellten Kinde 9, 33—37 zuerst — und zwar blos durch das ἐπὶ τῷ ὀνόματι veranlasst[2] — die Antwort Jesu auf die Frage des Johannes 38—41, und an deren Schluss mit leichter Ideenassociation die Rede vom Aergerniss 42—48 angehängt; schon oben (S. 89) wurde gezeigt, wie die Rede weiter schreitet zu dem Ausspruch über die Versöhnlichkeit Lc. 17, 3. 4 = Mt. 18, 15. 22, woran sich dann erst die Schlussverse Mr. 9, 49. 50 anschlossen. Diese sind zunächst allerdings vermöge eines blos lexikalischen Zusammenhangs durch die Erwähnung des Salzes zusammengehalten, desshalb auch schlechterdings unverständlich, so lange man dem Spruch vom Salz 50 a die ihm ganz fremde bildliche Bedeutung, die das Salz 50 b hat, unterlegen will,[3] oder so lange man den ganzen Vers mit der bei Marcus unmittelbar vorhergehenden Partie glaubt in Einklang bringen zu müssen.[4] Auch enthält dieser Schluss keineswegs eine Rückbeziehung auf die 33 erzählte Veranlassung der Reden, sondern erklärt sich vielmehr blos unter der, auch sonst feststehenden, Voraussetzung, dass Marcus vorher abgekürzt hat, und dass in A vor Mr. 9, 49. 50 die Reden von der Versöhnlichkeit standen (S. 232). — Nicht minder schimmert durch die geschichtliche Form der Erzählung A Mr. 10, 2—43 die lehrhafte Absicht durch, die christliche Ansicht von der Ehe, dem Besitz und den irdischen Rangverhältnissen darzulegen,[5] wie auch die Wortkämpfe A Nr. 57—64 in ihrem ganzen Baurisse und in der Art, wie alle Parteien nach einander auf der Scene erscheinen, eine zu verdächtige Aehnlichkeit miteinander haben, als dass man die ununterbrochene Folge solcher Auftritte in die Wirklichkeit verlegen dürfte.[6] Als ein bloses Anhängsel charakterisirt sich im Weiteren Mr. 11, 25. 26;[7] und auch die Frage, ob eine Rede, wie Mr. 13, nicht schon als Composition des frühesten evangelischen Schriftstellers zu betrachten sei, verdient noch eingehender untersucht zu werden.[8] Nehmen wir dies Alles zusammmen und erinnern uns zugleich, dass die Berichte über Taufe, Versuchung, Verklärung in dieser Form, wie schon A sie liefert, anerkanntermassen ebenso viel idealen, wie realen Gehalt haben, so ist klar, dass wir es hier nicht mit einem, auf exacte Darstellung im Sinne unserer Zeit Bedacht nehmen-

1) A. a. O. S. 74. 555. — 2) A. a. O. S. 77. — 3) Baur: Evangelien, S. 591. — 4) Gut hierüber Scherer (Nouvelle revue, IV, S. 76), Bleek (Synopsis, II, S. 87). — 5) Hilgenfeld: Evangelien, S. 96. — 6) Gfrörer: Urchristenthum, II, 1, S. 213. — 7) Bleek: Synopsis, II, S. 314. — 8) Weisse: Evangelienfrage, S. 170 ff.

den, Geschichtsschreiber, sondern mit einem solchen Referenten zu thun haben, dessen, von der Herrlichkeit seines Gegenstandes bewegtes, Herzblut zwar zuweilen vorschiessen will bis in die, den ersten Eindruck aufnehmenden, Sinnesorgane,[1] dem aber dennoch der darzustellende Gegenstand in einer viel zu übermächtigen Wirklichkeit und Nähe noch vor dem inneren Auge stand, als dass an eine Verflüchtigung seiner eigentlichen Substanz im Nebel der frommen Phantasie gedacht werden könnte.

Es gilt besonders für die letzte Behauptung, die aber schon an den S. 431 ff. gemachten Beobachtungen eine feste Stütze hat, fernere Beweise beizubringen. Schon S. 106 f. wurde auf die vielfachen, bei Matthäus und Lucas meist verwischten, Vor- und Rückweisungen im Text des Marcus aufmerksam gemacht. Merkwürdiger aber ist noch, dass der Schriftsteller sich dieses fortlaufenden Fadens, der das Ganze durchzieht, so vollkommen bewusst ist, ohne dass er es je für nöthig findet, ihn so deutlich und absichtlich sichtbar werden zu lassen, wie Matthäus und Lucas thun, sobald sie einmal einen wirklichen Zusammenhang aufgefunden zu haben glauben. Diese echt epische Weise, das Einzelne hervorzuheben und den allgemeinen Zusammenhang im Hintergrunde zu lassen, zeigt sich z. B. darin, dass nirgends, wie Mt. 4, 13, gesagt ist, dass Jesus Kapernaum zum Mittelpunkt seiner Wirksamkeit machte, aber daraus, dass er von seinen Reisen immer wieder dorthin zurückkehrt, entnehmen wir die Bedeutung der kurzen Notiz Mr. 1, 21. Es wird nirgends mitgetheilt, dass er am Meer zu lehren pflegte; so oft er es aber im einzelnen Falle that, wird es immer hervorgehoben. Es wird nicht beschrieben, wie die feindliche Partei seit dem ersten Moment der Collision 3, 6 ihm auf allen Wegen nachschlich, aber aus den zwei Fällen 3, 22. 7, 1 kann man es sich klar genug abstrahiren. Aehnlich zeigt uns die zweimalige Angabe 7, 24. 9, 30, dass Jesus sich in der letzten Zeit seiner galiläischen Wirksamkeit vom Volke zurückgezogen hat, und die zweimalige Angabe 11, 11. 19, dass er in seinen letzten Tagen ausserhalb Jerusalems zu übernachten pflegte, was erst Lc. 22, 37 generalisirt und deutlich ausgesprochen wird.[2] Während die Quelle A es daher dem Leser überlässt, sich eine Totalansicht von dem Wirken Jesu auch in geographischer Hinsicht zu entwerfen, ist sie sehr genau in der detaillirten Angabe der Oertlichkeit, wie z. B. dass etwas im Hause (2, 1. 3, 19. 7, 17. 9, 28. 33. 10, 10) oder auf dem Wege (2, 23. 8, 27. 9, 33. 10, 17. 32) vor sich geht. Dahin gehört auch 4, 1. 6, 47 der Gegensatz von ἐν τῇ θαλάσσῃ und ἐπὶ τῆς γῆς. Blos Marcus hat die Situation Christi auf dem Schiff 4, 38, das πρὸς τῷ ὄρει 5, 11, das

1) Vgl. a. a. O. S. 92. — 2) Weiss, S. 651 f.

κατέναντι τοῦ ἱεροῦ 13, 3, das *εἰς μέσον* 14, 60 und *εἰς τὸ προαύλιον* 14, 68, das *ἔσω τῆς αὐλῆς* 15, 16, das *παρεστηκὼς ἐξ ἐναντίας αὐτοῦ* 15, 39. Vgl. auch die Angaben der Oertlichkeit 1, 28. 4, 10. 11. 5, 20. 6, 55. 7, 31. 8, 10. 9, 30. 11, 4. 12, 41. 16, 5 — Stellen, in welchen die Genauigkeit des Marcus zum mindesten nicht immer von den beiden Seitenreferenten zugleich erreicht wird.

Andererseits ist zum Beweise für den historischen Charakter von A und der Reproduction dieser Quelle im zweiten Evangelium, dieses letztere auch genauer in Zahlangaben, z. B. 2, 3 (4 Träger). 5, 13 (2000 Schweine). 6, 7 (je zwei Jünger). 6, 37 (200 Denare). 40 (die 5000 sind gelagert in 50 Reihen zu je 100 Mann). 8, 14 (das eine Brod). 13, 3 (4 Jünger). Nicht von dem nämlichen Werth ist 14, 30 der zweimalige Hahnenschrei. Dagegen sind auch die Zeitangaben wie malerischer (1, 35. 16, 2), so auch bestimmter und häufiger, vgl. Mr. 2, 1. 26. 4, 35. 6, 2. 11, 11. 20. 14, 12. 68. 72. 15, 25 (er allein hat die Kreuzigungsstunde). 42. 16, 1. Noch auffallender ist, wie Marcus oft, im Gegensatz zu den Anderen, die handelnden Personen näher bestimmt nach Namen (1, 20. 3, 17. 10, 46. 11, 21. 15, 21. 40. 47), Verwandtschaft (3, 32), Begleitung (4, 36. 8, 10), Situation (7, 30. 9, 14. 15. 25. 11, 4. 13, 1); wie er, um ja nicht missverständlich zu werden, dieselben Namen immer wieder entweder andeutet (15, 20), oder ausdrücklich nennt (2, 16. 18. 10, 46), wo die Anderen diesen Ueberfluss scheuen. Von manchen historischen Erscheinungen wissen wir blos durch Marcus, z. B. von den Herodianern, die Mr. 3, 6 und 12, 13, vielleicht auch 8, 15 stehen, während Matthäus sie zwar 22, 16 = Mr. 12, 13 abschreibt, dagegen 16, 6 durch die Sadducäer ersetzt; Lucas aber weiss gar nicht mehr, was er aus ihnen zu machen hat, und lässt sie überall weg. Dahin gehören auch 3, 22. 7, 1 die aus Jerusalem herabgekommenen Schriftgelehrten und so manches Andere, bei Aufstellung der Tafeln in §§. 5. 12. 13 Angedeutete, worin die grössere Geschichtlichkeit des Marcus vor den Seitenreferenten nicht blos, sondern auch der gewöhnlich bis in die Einzelnheiten herein ächt historische Charakter der Quelle A sich bewährt.

Es sei hier besonders noch Eins hervorgehoben. Schon die Besprechung des Sprachcharakters (S. 284 f.) hat uns auf das Resultat eines unmittelbareren, lebensfrischeren Colorits der Darstellung in A geführt. Hier nun, wo von dem Charakter dieser Schrift als einer Geschichtsquelle die Rede ist, muss dieses malerische Gepräge noch bestimmter hervorgehoben werden. Hierher gehören schon umständlichere Motivirungen und Erklärungen, wie 2, 15. 18. 5, 29. 30. 6, 52. 8, 1. 3. 33. 9, 6. 11, 13. 31. 12, 28. 34. So hat aber auch blos Marcus die Scene mit dem um Jesus herumsitzenden Volk 3, 32. 34, die Tafelord-

nung des Herodes 6, 21, die Beschreibung der Freude des geheilten Blinden 10, 50, die radicale Verdorrung des Feigenbaums 11, 20, das Umherblicken (11, 11) und Umherwandeln (11, 27) im Tempel, das neugierige Nahen des Schriftgelehrten (12, 28), das sich Wärmen des Petrus 14, 54. 67. Hierzu kommt eine Reihe kleinerer Federstriche, die nur mit der grössten Ungerechtigkeit als Schnörkeleien des »stummelfingrigen Evangelisten« (S. 121) betrachtet werden können, während sie in der That doch auch zum Colorit des Ganzen das Ihre beitragen, wie 5, 42 *καὶ περιεπάτει*, 6, 5 die einzelnen Heilungen, 14, 3. 5 die Beschreibung der Nardensalbe; endlich sind auch kleinere Partien, die Marcus allein hat, ganz individuellen Gepräges, wie 11, 16. 14, 51. 52 und vor allem die beiden Heilungsgeschichten 7, 32—37 und 8, 22—26 mit ihrer detaillirten Beschreibung des Heilverfahrens Jesu und des Hergangs der Heilung; vgl. besonders Mr. 8, 24. 25 — womit freilich nach Baur »nur der Verfasser seine physiologischen Kenntnisse über die Theorie des Sehens an den Tag legt.«[1] Unter so bewandten Umständen werden wir, bei aller Anerkennung, dass auch Marcus zuweilen Zusätze macht (S. 111), wie z. B. des *ἦν μετὰ τῶν θηρίων* 1, 13 (S. 69 f.), doch wohl thun, solcherlei kleine Züge, von denen uns, ob sie in A standen, oder nicht, bisher zweifelhaft war, dieser Quelle zuzuschreiben, sobald sie diesem Charakter malerischer Lebendigkeit entsprechen, wie vielleicht schon 1, 10 *σχιζομένους*, sicherer 1, 7 *κύψας*, 1, 20 *μετὰ τῶν μισθωτῶν*, 9, 3 *οἷα γναφεὺς ἐπὶ τῆς γῆς οὐ δύναται οὕτως λευκᾶναι*. Die letztere Notiz erinnert uns überdies noch an die sogenannten hyperbolischen Ausdrücke des Marcus, aus denen man schon auf seinen secundären Werth schliessen wollte. Aber jene mehr oder weniger überschwenglichen Ausdrücke tragen doch niemals den Charakter gedankenloser Uebertreibung, sondern sind durch klare Vergegenwärtigung des bestimmten historischen Moments hervorgerufen. So waren die Hyperbeln *πάντας* 1, 32 und *ὅλη* 1, 33 nothwendig, um das Wort des Petrus zu motiviren, *ὅτι πάντες ζητοῦσίν σε*, 1, 37; so das *πρωὶ ἔννυχα λίαν* 1, 35 (vgl. 16, 2), um zu erklären, wie Jesus unbemerkt des Petrus Haus verlassen konnte; so das *ὥστε μηκέτι αὐτὸν δύνασθαι φανερῶς εἰς πόλιν εἰσελθεῖν* 1, 45, um den Charakter zunehmender Unstetheit, den von jetzt an Jesu Wandel darbietet, zu begründen; so das *ὥστε μηκέτι χωρεῖν μηδὲ τὰ πρὸς τὴν θύραν* 2, 2, um das Verfahren der von Jesu gewürdigten *πίστις* zu beschreiben 4, 5; so 3, 10 *ὥστε ἐπιπίπτειν αὐτῷ*, um auf die Nothwendigkeit der Herbeiziehung mehrerer Jünger, sowie der Lehrvorträge vom Schiffe aus vorzubereiten; so 3, 20 *ὥστε μὴ δύνασθαι αὐτοὺς μηδὲ ἄρτον φαγεῖν* — eine specielle Erinnerung, die an jenem

1) Marcusevangelium, S. 58.

Moment haftete, der das angespannte, stets im Feuer stehende, daher auf Andere einen so bedenklichen Eindruck machende (21. 22), Wesen und Walten Jesu besonders stark hervortreten liess; so 4, 37 die Heftigkeit des Sturms, so 5, 3. 4 das unheimliche Treiben des Dämonischen, um die Reaction dagegen und ihren psychologischen Effect anschaulich zu machen. Alle diese Ausdrücke sind mit dem darzustellenden Stoff aufs engste verwachsen, ja unmittelbar damit gegeben.[1]

Zu solchen dem unmittelbaren Leben entnommenen Zügen in A gehört auch jene lebendige Weise des Fragens, wovon uns S. 92 schon ein Beispiel vorgekommen ist; übrigens mag hier, was S. 345 bereits angedeutet wurde, noch näher ausgeführt werden, wie, was die Seitenreferenten in der Regel verwischen, im Marcus eine Frage selten allein steht, sondern immer von einer andern gefolgt wird, die nach demselben Objecte, aber von einer andern Seite her zielt; so 2, 7—9. 6, 2. 3. 7, 18. 8, 17. 18. 9, 19. 11, 28. 14, 37. Im Uebrigen verweisen wir hier auf Wilke's Darstellung des contrastliebenden und mit dem Ende gern in den Anfang zurücklaufenden Redestyls in A, der bei Matthäus und Lucas zuweilen nur so wiedergegeben ist, dass ein unnöthig scheinendes, aber zur Symmetrie des Ganzen nothwendiges, Redetheilchen abgeschlagen, das Ganze also verstümmelt erscheint.[2]

Haben wir so in der Quelle A eine Geschichtserzählung gefunden, in deren anschaulicher und kernhafter Eigenthümlichkeit sich die ursprünglichste Erinnerung der Jünger kundgibt, so liegt uns nun ob, den zweiten Grundstamm authentischer Berichterstattung, die Quelle *Λ*, einer ähnlichen Betrachtung zu unterziehen. Wie wir schon S. 126 ff. sahen, lässt sich weder des Matthäus noch des Lucas Composition unter der Voraussetzung blos Einer Quelle erklären. Beide theilen z. B. den Weheruf über Bethsaida und Kapernaum mit, Beide aber berichten nichts von Ereignissen, durch welche er veranlasst sein könnte.[3] Auch Bleek findet es daher am wahrscheinlichsten, dass dieser Ausspruch eben in einer Quelle gestanden habe, die ursprünglich blos Reden und Sprüche Jesu enthielt.[4] Natürlich konnten die angezogenen Reden nur in einen späteren Zeitraum des Lebens Jesu fallen, und dass sie in *Λ* ziemlich weit vorgerückt stehen (S. 146), beweist nur, dass wir in dieser Quelle nichts weniger als einen chronologischen Fortschritt suchen dürfen.

Verhält es sich nun mit dieser zweiten Quelle wirklich so, wie wir nachgewiesen haben, dass sie nämlich als von einem apostolischen Ohrenzeugen herrührende, fast ganz ohne alle geschichtliche Einkleidung ab-

1) Wilke: Neutestamentliche Rhetorik, S. 438 f. 448 f. — 2) Rhetorik, S. 437 ff. 441. — 3) Hilgenfeld: Evangelien, S. 76. — 4) Synopsis, I, S. 462.

gefasste, Redesammlung aufzufassen ist, so muss ihr gegenüber jeder Zweifel an vollkommener Glaubwürdigkeit am sichersten verstummen, zumal unter den S. 379 f. gegebenen Voraussetzungen hinsichtlich ihres Tendenzcharakters. Schleiermacher's glückliches Aperçü hat uns hier in der That auf einen Stoff gewiesen, der, wenn irgend ein anderer, das innere Merkmal seiner Aechtheit, die Kraft der Selbstbeglaubigung in sich trägt und uns eben dadurch ganz von selbst einen fast untrüglich zu nennenden Maassstab des Urtheils über die inneren Zusammenhänge und über den geschichtlichen Charakter der übrigen Masse des Ueberlieferten an die Hand gibt.[1] Erst auf dieses, besonders bei Lucas noch im Naturzustand vorfindliche, Aggregat von Edelsteinen findet seine Anwendung, was Baur von den Reden im Matthäus sagt: »Es ist nicht sowohl die Person, die der Rede ihre Bedeutung gibt, als vielmehr das Inhaltsschwere der Rede, das die Person selbst erst in ihrem wahren Licht erscheinen lässt, es ist die Sache selbst, die hier spricht, die innere, unmittelbar an die Herzen dringende Macht der Wahrheit, die sich hier in ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung ankündigt.«[2]

Man lese diese Reden, man beobachte, wie da ein gewichtiger Satz den andern, ein Lichtblick den andern drängt, wie Spruch an Spruch, Bild an Bild sich reiht, und es wird zugleich eine hellere Vorstellung sich bilden von der unendlichen Fülle, von dem nicht auszuschöpfenden Born, dem sie entstammen. Während der, das Bewusstsein Jesu ausfüllende, originale Gedankeninhalt in der Quelle A, gemäss ihrem historischen Charakter, gleichsam nur nach Einer Dimension zur Darstellung kommt, auf dem langen Faden des geschichtlichen Nacheinanders einzelne Knotenpunkte bildend, gewinnen wir aus Λ eine überraschende Einsicht in seine Breiten- und Tiefenverhältnisse. Es ist nicht zu viel gesagt, was Ewald hier findet vom »lebendigen Hauch, der Alles durchströmt,« von »rein schöpferischer Kraft, welche überall in dem einzelnen Satze, wie in dem ganzen Gefüge und Fortschritte der Rede hervorsprühet,« von »unnachahmlichem rednerischem Schwung, welcher in wenigen Worten und Sätzen sich bis zum Aeussersten steigert und mit leichter Wendung sich wieder in ruhigster Würde herablässt,« von einer »ganz erhabenen Gewalt, welche jede, auch die entfernteste Wahrheit, unentweichbar trifft und mit jedem Schritte unwiderstehlich wächst.« »Es ist eben vorzüglich auch dieser völlig eigenthümliche Zauber des Ganzen dieser Reden, worin man noch den Anhauch des Einzigen ganz nahe fühlt, und den Niemand wieder in's Leben rufen und in der Schrift verewigen konnte, der nicht ihm ur-

1) Weisse: Evangelienfrage, S. 79. — 2) Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, 1860, S. 25 f.

sprünglich ganz nahe gestanden, und in dessen Geist seine Art, zu reden und zu beweisen, nicht aufs Tiefste sich eingesenkt hätte.«[1] Irrthümer, wie die des »sächsischen Anonymus,« als könnte ein solcher Inhalt selbst dann, wenn er, was als möglich gesetzt wird, von einem Apostel aufgezeichnet ist, doch unächt und ungeschichtlich sein,[2] werden daher je länger, je weniger bei competenten Richtern Gehör finden.[3]

Von der grössten Bedeutung ist nun aber eine Vergleichung beider Hauptquellen, angestellt als Versuch, eine Controle zu finden für die historische Richtigkeit jedes einzelnen Berichterstatters. Eine mächtigere und unverwerflichere Gewähr für die Geschichtlichkeit eben dieser, in den Evangelien mit bestimmten Charakterzügen gezeichneten, Persönlichkeit und ihrer Lebensschicksale kann es nicht geben, als wenn durch Combination beider nachgewiesener Quellen sich ein Apparat herstellen lassen sollte, vermittelst dessen die historische Forschung nicht blos auf den geschichtlichen Boden des Lebens Jesu überhaupt, sondern auch bis auf den bestimmten Moment zurückzulangen vermag, dem dieses oder jenes Wort seine Entstehung verdankt. Schon Köstlin hat im Allgemeinen darauf hingewiesen, wie die Quelle $\varLambda$ uns von Inhalt und Charakter der Lehre Jesu ein Bild liefert, das dem, aus A gewonnenen, vollständig entspricht und oft bis ins Einzelste zur Bestätigung dient.[4] Aber gerade dieses Einzelne richtig nachzuweisen, hindert ihn seine schiefe Ansicht über Umfang und Charakter jener Quellen. Unter Voraussetzung unserer Resultate lässt sich dagegen die Sache zur vollen Evidenz bringen.

Wir beginnen mit dem Aeusserlichsten. So charakteristisch die schriftstellerische Verschiedenheit im Ausdruck der Reden Jesu in beiden Quellen hervortritt, so auffallend treffen dieselben doch zusammen nicht blos in dem substanziellen Inhalt jener Reden, sondern selbst in der Wiedergabe der äusseren Form und Manier, in der wir sonach ohne Weiteres den eigensten Styl des Herrn selbst anzuerkennen haben. Dass die Rede Jesu besonders in der Quelle $\varLambda$ in gleichgegliederten Sätzen sich bewegt, wurde schon S. 339 nachgewiesen. Aehnliches findet sich aber doch auch sonst (vgl. S. 355) und besonders in der Bergpredigt A Lc. 6, 20—22. 24—26. 32—35. 47—49 und in parabolischen Erzählungen, wie z. B. Mr. 12, 1—8. Auch die Makarismen der Bergpredigt Lc. 6, 20—22 haben ihre Parallelen in $\varLambda$ Lc. 7, 23 = Mt. 11, 6. Lc. 10, 23 = Mt. 13, 16. Lc. 11, 28. 12, 37. 38. 43 = Mt. 24, 46. Lc. 14, 14. Dass überhaupt der originelle Styl der Reden, die glückliche Form, die Jesus für seine Anschauungen über Göttliches und Welt-

1) Jahrbücher, II, S. 197 f. — 2) Sendschreiben an Baur, 1848, S. 26 ff. — 3) Vgl. Baur's Antwort: Theol. Jahrbücher, 1849, S. 313 f. — 4) Evangelien, S. 397.

liches zu finden weiss, die Vorliebe für populäre Argumentationen a majori, a minori, a parte, hier wie dort völlig identisch ist, bedarf kaum mehr eines Beweises.

Aber auch der geschichtliche Hintergrund ist für einzelne Redetheile in beiden Quellen derselbe, wie z. B. *Λ* Lc. 7, 24—26 = Mt. 11, 7—9. Lc. 7, 33 = Mt. 11, 18 zur Bestätigung des Berichtes A Mr. 1, 1—6 dient. Ja selbst in der, vorauszusetzenden, äusseren Situation findet zwischen A und *Λ* zuweilen ein Zusammentreffen der frappantesten Art statt. Wir erinnern an das bezeichnende Stück A Mt. 9, 32—34 = 12, 22—24, wozu jedenfalls in *Λ* eine Parallele zu finden war (S. 148 f.), aber so, dass unmittelbar hinter die Erzählung von der, durch die Heilung eines Dämonischen motivirten, Lästerung der Pharisäer angereiht war das durch eine ähnliche Heilung (eines Taubstummen nach A Mr. 7, 32) motivirte Zeichenfordern derselben Pharisäer, welches aber in Wirklichkeit erst geraume Zeit nach dem ersteren Vorfall statthatte. Nichtsdestoweniger ist dem Verfasser von *Λ* die wirkliche Situation, die zu den Reden gegen die Beschuldigung der Belzebulgemeinschaft Veranlassung gegeben hatte, so gegenwärtig geblieben, dass er unmittelbar an dieselben, und noch ehe er auf das Stück vom Zeichen des Jonas übergeht, eine, zwischen beiden noch Lc. 11, 27. 28 sich vorfindliche, Scene einschiebt, wornach ein Weib die Mutter Jesu darum, dass sie diesen Sohn geboren, selig pries. Dazu bemerkt schon Schleiermacher: »So etwas erdenkt sich nicht leicht jemand, und schiebt auch Keiner anderwärts her in einen schon organisirten Zusammenhang der Darstellung mitten ein. Dagegen gehört eine frische und lebendige Erinnerung dazu, um solche kleine, den grösseren Zusammenhang eigentlich störende Umstände an Ort und Stelle mit zu erwähnen.«[1] Die Veranlassung zu diesem Makarismus liegt nun aber klar zu Tage, sobald wir die parallele Scene A Nro. 19 vergleichen, wo während Jesus im Innern des Hauses sich gegen die Pharisäer vertheidigt, von aussen Maria und ihre Kinder hereindrängen, bis ihre Anwesenheit dem Herrn gemeldet wird. Gerade in diesem Moment übertönte die Stimme eines Weibes, die seine Mutter sah, das aufgeregte Hin- und Widersprechen der streitenden Parteien, und so dient der in *Λ* mitgetheilte Zug zur ungesuchten Ausmalung der ganzen, in A geschilderten, Scene. Damit ist aber ein Räthsel, mit dem schon Strauss[2] und Ritschl sich zu schaffen gemacht, und das sie für unlösbar erklärt hatten,[3] in einer Weise aufgehellt, die zugleich ein Siegel auf das bedeutendste aller unserer Resultate drückt.

1) Versuch, S. 177 (129 f.). — 2) Leben Jesu, I, S. 718 ff. — 3) Evangelium Marcion's, S. 254.

Zur Uebereinstimmung in der äusseren tritt eine ebenso auffallende Uebereinstimmung in der inneren Situation, welcher die Reden Jesu entstammen. Wie in A Mr. 6, 6 den Herrn selbst der Unglaube der Nazarethaner überrascht, so auch ist er Λ Mt. 11, 25. 26 = Lc. 10, 21 anfänglich betroffen über die Thatsache, dass die Unmündigen allein für seine Predigt Ohren haben. Von Einzelnheiten aus dem Lebensgange Jesu sei hier nur an die beiderseitigen Berichte über die Jünger erinnert. Wie Solche, die ihm näher treten wollten, anzuknüpfen Gelegenheit nahmen, darüber finden sich in A Mr. 12, 28—34 und in Λ Lc. 10, 25—28 zwei Erzählungen, die sich offenbar auf dasselbe Factum beziehen (S. 226) und daher schon Mt. 22, 34—40 combinirt werden. Wenn ferner A Mr. 1, 16. 2, 14 auf die genaue Beobachtung der zu Berufenden aufmerksam macht, so lässt uns Λ auf die strenge Prüfung der sich selbst Anbietenden schliessen Mt. 8, 18—22 = Lc. 9, 57—62. Ja der dritte der bei Lucas aufgeführten Fälle ist offenbar nichts als eine compendiarische Parallele zu A Mr. 10, 17—31 = Mt. 19, 16—30 = Lc. 18, 18—30. Auch Λ Lc. 9, 61. 62 schlägt Jesus das Ansinnen ab mit der Bemerkung, dass seine Jünger nicht nach ihrem Eigenthum zurückblicken dürfen. »Das sieht ganz so aus, als wäre unser Vorfall vom reichen Jünglinge auf seinen kürzesten Ausdruck zurückgebracht.«[1] Nun erklärt sich die S. 180 noch nicht zu beantwortende Frage, wesshalb Matthäus, der sonst die Dreizahl liebt, sie hier, wo sie von selbst sich bot, umging. Im Gegensatze zu Lucas erkannte er die Identität der Vorgänge und, da er die ausführlichere Relation von A mitzutheilen beschlossen, übergeht er die kurze in Λ. Was A Mr. 6, 8—11 von Instructionen an die Zwölf hat, gibt ähnlich auch Λ Lc. 10, 2—12. Vgl. insonderheit die Aufträge A Lc. 9, 2 mit Λ Lc. 10, 9 = Mt. 10, 7. 8; A Mr. 6, 8 mit Λ Lc. 10, 4 = Mt. 10, 9; A Mr. 6, 10. 11 mit Λ Lc. 10, 5—11. Ferner zeigt Mt. 19, 28 = Lc. 22, 30, dass auch Λ die Zwölfzahl kannte und sie durch die Zwölfzahl der Geschlechter Israel motivirt dachte Mt. 10, 6. — Selbst die äusseren Lebensverhältnisse, soweit sie in Λ angedeutet sind, stimmen vollkommen mit A. Wie in der erzählenden Hauptquelle Jesus je länger, je mehr ein ruhe- und heimathloses Leben führt, so nimmt er dies auch Λ Mt. 8, 20 = Lc. 9, 58 ausdrücklich als sein Charakteristicum in Anspruch; und wenn die Ueberschriften des Lucas irgendwelchen Anhaltspunkt im Text von Λ finden dürfen, so war Jesus dort öfters bei Gastfreunden über Tisch und nahm Einladungen selbst von Gegnern unter Umständen an, wie denn überhaupt in der völligen Freiheit seiner Lebensweise von Allem, was Pietismus oder Methodismus heissen könnte, ein, in die Augen

1) Gfrörer: Urchristenthum, II, 1, S. 290.

springender, Coincidenzpunkt beider Darstellungen besteht (A Mr. 2, 16. 17 und Λ Mt. 11, 19 = Lc. 7, 34).

Das allerschlagendste Zeugniss für die Glaubwürdigkeit beider Quellen liegt aber in der ungesucht sich ergebenden Congruenz des substanziellen Inhalts der Reden Jesu. Keinem einzigen Forscher ist es eingefallen, zwischen dem Redestoff, den wir als in A, und dem anderen, den wir als in Λ ursprünglich niedergelegt nachgewiesen haben, auch nur entfernt eine derartige Differenz nachweisen zu wollen, wie man Dies bezüglich des vierten Evangeliums und seines Verhältnisses zu den drei früheren thun konnte. Wir verweisen einfach auf alle die doppelt berichteten Aussprüche vom Sauerteig der Pharisäer, von der Sünde wider den heiligen Geist, überhaupt auf die S. 257 f. verzeichneten Doubletten des Matthäus und des Lucas, um das gleich unmittelbare Verhältniss beider Quellen zu dem Objectiven der Geschichte anschaulich zu machen. Bedarf es hierfür noch weiteren Beweises, so liegt solcher vor in einer ganzen Reihe anderer Parallelstellen, die bei aller Verschiedenheit der Form doch nur Variationen desselben originalen Themas sind. So haben wir A Lc. 5, 31. 32 = Λ Lc. 15, 7 beidemal denselben Gedanken, in A durch das Bild vom Arzte, in Λ durch das vom Hirten mit leichter Farbendifferenz nuancirt, beidemal aber auslaufend in denselben, relativ zwar hingestellten, aber absolut gemeinten, daher ironisch zu fassenden Gegensatz gegen die angeblich keiner Busse mehr bedürftigen Gerechten. Dieselbe Ansicht vom Verhältnisse des Innern und Aeusseren liegt den Berichten von A Mr. 7, 15. 18—23 und von Λ Lc. 11, 39—41 = Mt. 23, 25—28 zu Grunde, und über das Verhältniss des Verborgenen zum Offenbaren spricht Jesus in A Mr. 4, 22 gerade wie in Λ Lc. 12, 2 = Mt. 10, 26. Vollkommen wie die Unseligkeit des Aergerniss Gebenden in A Mr. 9, 42. 47. Lc. 17, 1. Mt. 18, 7, so wird die Seligkeit dessen, der sich nicht ärgern lässt, in Λ Mt. 11, 6 = Lc. 7, 23 angelegentlichst betont. Oder man erinnere sich der Art, wie Λ Lc. 12, 50 vor Jesu geistigem Auge das zukünftige Leiden erscheint unter dem Bilde einer Taufe, da die Wasserwogen über ihm zusammenschlagen werden, welche charakteristische Anschauung A Mr. 10, 39 alsbald wieder erscheint, wo der Rangstreit seiner Jünger, die schon auf dem festen Boden gesicherten Besitzes stehen, jene Ahnung in ihm erweckt. Ja der Rangstreit selbst, wie er Mr. 10, 35—45 und Lc. 22, 24—30 beschrieben ist, liefert ein frappantes Argument für die Identität und Objectivität des Geschichtsstoffs. Beide Berichte sind völlig unabhängig von einander, aber, selbst wenn wir die Verwandtschaft von Mr. 10, 42—44 und Lc. 22, 25. 26 auf Rechnung einer, auf Seite des Lucas vorausgesetzten, Accommodation des Ausdrucks setzen wollen, so ist doch der Ausspruch Jesu Lc. 22, 27

eine selbstständige Fassung des Sinnes von Mr. 10, 45, und die Anerkennung der bisherigen Treue der Jünger Lc. 22, 28 ist die Voraussetzung für die Frage nach dem Vermögen, bis ans Ende auszuharren Mr. 10, 38, wie auch die Worte von der, aus der absoluten Macht des Vaters stammenden, Machtbefugniss des Sohnes Lc. 22, 29 nur die positive Kehrseite zu den Mr. 10, 40 ausgesprochenen Gedanken sind. Schliesslich wird das Sitzen auf Stühlen, wornach in der einen Quelle Mr. 10, 37 zwei Jünger begehren, in der andern allen Zwölfen zugesprochen Lc. 22, 30 = Mt. 19, 28.

Eine hervorstehende Eigenthümlichkeit der Quelle *Λ* ist die schroffe Ansicht von den irdischen Gütern, die strenge Fassung der christlichen Weltentsagung. Denn auf Rechnung von *Λ* kommen ja Stellen, die man gewöhnlich als Eigenthümlichkeit des Lucas geltend macht, wie 11, 41. 12, 15—21. 33. 34. 14, 25—27. 33. 16, 1—13. 19—31. Aber auch die desshalb an die Armen adressirte frohe Botschaft *Λ* Mt. 11, 5 = Lc. 7, 22 hat ihre vollständige Parallele in A Lc. 6, 20 = Mt. 5, 3, wie denn überhaupt die ganze Bergpredigt (vgl. Lc. 6, 21. 24. 25), wenn man will, ebionitischen Charakters ist; aber denjenigen Partien aus ihr, worin die gedrückte Lage der Christen hervorgehoben wird (6, 22. 27—29), entsprechen wieder aus *Λ* Stellen, wie Lc. 12, 32. 18, 7. 8; und damit man nicht zweifle, dass die Uebereinstimmung in der Sache selbst, nicht im Schriftsteller liegt, möge man noch neben die »ebionitisirenden« Stellen des Lucas die Erzählung vom reichen Jüngling A Nro. 49 halten, und mit dem »Schatz im Himmel« Mr. 10, 21 die merkwürdige Parallele *Λ* Lc. 12, 33 = Mt. 6, 20 vergleichen.

Aber auch die Grundzüge des eigentlichen Lehrgehaltes der Reden Jesu sind beiderseits identisch. Neulich hat sich Weisse das Verdienst erworben, auf die hochwichtige Thatsache hingewiesen zu haben, dass unter stillschweigender Beseitigung des Jahvehnamens der Vatername durch Christus zum Namen Gottes erhoben wurde.[1] Während sich aber in *Λ* die eigentlichen Sedes doctrinae hierfür finden, namentlich jenes Gebet, dessen erste Bitte auf Heilighaltung des neuen Namens geht, liefert auch A 5 oder 6 Belegstellen dafür, dass im Munde Jesu auf diese Bezeichnung Gottes der eigentliche Accent fällt, vgl. Mr. 8, 38. 11, 25. 26. 13, 32. 14, 36. Lc. 6, 36 = Mt. 5, 48. Schwerlich wird aber erst noch bewiesen werden müssen, dass in beiden Quellen auch die übrigen Mittelbegriffe identisch sind, also namentlich die, aus dem apokalyptischen Buche des A. T. herübergenommenen, Ideen des υἱὸς τοῦ

1) Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche, S. 233. Philosophische Dogmatik, I, S. 392 ff. Evangelienfrage, S. 200 ff.

ἀνθρώπου und der βασιλεία τοῦ θεοῦ, welche letztere aber geschichtlich nicht unvermittelt, wie bei Daniel, gefasst ist, sondern vgl. A Mr. 4, 31. 32 = Λ Lc. 13, 18. 19; daher die βασιλεία auch in ihren Anfängen bereits vorhanden ist A Mr. 1, 15 = Mt. 4, 17 und Λ Lc. 10, 9 = Mt. 10, 7. Tritt der Stifter dieses Reiches in Λ auf mit dem Bewusstsein einer göttlichen Mission (Mt. 10, 40 = Lc. 10, 16: ὁ ἀποστείλας με) und mit dem grossen Wort auf den Lippen πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου Lc. 10, 22 = Mt. 11, 27, so ist nicht minder viel damit gesagt, wenn in A Mr. 2, 10 »des Menschen Sohn Macht hat, Sünden zu vergeben auf der Erde,« also eine nicht von der Erde stammende Macht, wenn er am Schlusse seiner Laufbahn sich bewusst ist, ein dauerndes weltgeschichtliches Princip geworden zu sein (A. Mr. 13, 10. 14, 9) und in seinem vergossenen Blut das Bundesblut erblickt, das eine neue Menschheit mit dem Vater verbinden wird (A Mr. 14, 24).

Es stimmt somit trefflich und ungesucht zusammen, was in beiden Quellen berichtet wird von der ganz singulären Art und Weise, wie eben seine Individualität durch die Berührung mit dem Göttlichen bestimmt wurde. Dagegen könnte es einen Augenblick scheinen, als ob ein so wichtiges Moment in der Stellung, die Jesus zu den Lebensmächten der Zeit einnahm, wie sein Verhältniss zum mosaischen Gesetze ist, in den verschiedenen Quellen eine verschiedene Behandlung erfahre. Oder stehen sich nicht die betreffenden leitenden Aussprüche, einerseits A Mr. 2, 27. 28 = Mt. 12, 8 = Lc. 6, 5, und Λ Mt. 5, 17—19 = Lc. 16, 17 andererseits, so direct als möglich gegenüber? Aber wie wir schon oben S. 379 f. gesehen haben, dass die beiden Pole, die später allerdings in einen geschichtlichen Gegensatz zu einander traten, anfänglich friedlich geeinigt waren und in den frühesten Quellen nebeneinander vorkommen, so verhält es sich auch hier. In derselben Quelle A, deren gesetzesfreier Charakter besonders von Ritschl treffend erörtert wurde,[1] werden doch die Geheilten gewiesen, sich den Ceremonialvorschriften des Pentateuchs anzupassen Mr. 1, 44, und der Schriftgelehrte, der die rechte Erkenntniss von dem inneren Sinn des Gesetzes hat, und die grossen Gebote den kleinen überzuordnen versteht, ist »nicht ferne vom Reiche Gottes« Mr. 12, 34. Aber auch der Kleinste im Himmelreich ist doch noch grösser als der grösseste Vertreter der Gesetzlichkeit — so lehrt Mt. 11, 11 = Lc. 7, 28 dieselbe Quelle Λ, die nach Köstlin »noch ganz judenchristlich« sein soll.[2] So werden wir denn aber einen Schritt noch weiter zurück wagen und diese grossartige Unbefangenheit, womit der göttliche Werth des mosaischen Gesetzes, als des reinen Ausdrucks der ewigen Sittlichkeit mit der gleichen Energie an-

1) Altkatholische Kirche, 1857, S. 28 ff. — 2) Evangelien, S. 55.

erkannt, wie seine äussere Form vernachlässigt, ja gesprengt wird, als einen stehenden Zug in dem sittlichen Charakter Jesu selber betrachten müssen. Den höchsten Zweck des Gesetzes weist er nach in dem mosaischen Gebot der reinsten Gottesliebe, die in der liebeathmendsten Aufgeschlossenheit für jedes äussere und innere Bedürfniss der Menschheit nur ihre Kehrseite hat. Von der Seite betrachtet ist das mosaische Gesetz so hehr und gross, dass keine Plerophorie der anerkennenden Bejahung eine Hyperbel sein kann, auch das vom Strichlein und Jota Gesagte nicht; aber gerade in diesem höchsten Punkte weiss sich der Herr so Eins mit der Idee des Gesetzes, findet sie so sehr in sich selbst verwirklicht und Leben und Geist geworden vor, dass die zeitlich beschränkten Erscheinungen des höchsten sittlichen Begriffes, wie sie in den mosaischen Verordnungen über Sabbatsruhe und Opferdienst, über Ehescheidung und äussere Reinigkeit auftreten, weit hinter ihm liegen. So ganz ordnet er sich ihm unter, dass er den als seinen geringsten Jünger ansieht, der sich auf's hastige Brechen äusserer Gesetzesnormen verlegen wollte, und so sehr steht er darüber, dass er selbst bestimmt, was im Gesetze auf ihn Anwendung finde, was nicht, dass er sich den Herrn des Gesetzes nennt, der die authentische Interpretation desselben in seinem freien Willen trägt. »Wie es zu den Privilegien der Geistesgrösse gehört, das Entlegene zur Einigung zu bringen, so ist die Jesu eigene Geisteshoheit allein die genügende Erklärung der scheinbar entgegengesetzten Aussagen über das alte Testament.«[1] Von Incongruenzen möchte daher nur die eine wirklich zu constatiren sein, dass nach *A* Mt. 10, 23, falls überhaupt die Stelle der Quelle *A* angehören sollte, Christus wieder erscheinen will, während die Jünger noch den nächsten Kreis ihrer Aufgabe, die palästinensische Mission, nicht überschritten haben, während nach A Mr. 13, 10 = Mt. 24, 14 das Evangelium vorher allen Nationen verkündigt worden sein soll. Aber wir haben schon oben gezeigt (S. 410), dass in einem unserer Evangelien sogar sich widersprechende Anschauungen behufs der Parusie zu entdecken sind und dass diese Wahrnehmung überhaupt auf die Incommensurabilität der Weissagung Jesu zurückzuführen ist.

Schliesslich muss auch darauf noch aufmerksam gemacht werden, wie beide Quellen sich so vollkommen homogen verhalten bezüglich des Materials, das sie eingehenderen Bestimmungsversuchen des sittlichen Charakters Jesu überhaupt bieten. Hier wie dort wird ein harmonisch angelegtes Geistesbild entfaltet, dessen Grundzug in der Kräftigkeit des allezeit und allerorts präsenten Gottesbewusstseins besteht; eine vielseitig fortschreitende Lebensentwicklung, deren treibendes Princip der

1) Dorner: Jesu sündlose Vollkommenheit, S. 38.

religiös-sittliche Factor bildet, welcher mit einer Macht arbeitet, dass mit gänzlicher Abstreifung aller theologischen Zänkereien und Schulmeinungen der Zeit, ja auch mit Vermeidung alles Strebens nach wissenschaftlich formulirbarer Erkenntniss stets lauter ewige sittliche Wahrheit producirt wird, der historischen Beschränktheit in einem solchen Grade bar und ledig, wie Niemand ein zweites Beispiel in der Geschichte des fortschreitenden Gottesbewusstseins mehr wird nachweisen wollen. Zugleich aber stimmt auch im Detail so trefflich zusammen Alles, was in beiden Quellen berichtet wird von der Art und Weise, wie Jesus die Freuden und Leiden, die Güter und Verluste des Lebens beurtheilt, wie er den Menschen in allen seinen Beziehungen und Zuständen, das Kind, den Zöllner, den Pharisäer, den Feind, den Jünger, anzufassen weiss! Hier wie dort dieselbe Verbindung von Liebe und Zorn, Milde und Tapferkeit, von herbem Lebensernst und sorgloser Lebensheiterkeit; das Ineinander von Abgeschlossenheit und Aufgeschlossenheit für die Welt, von Innerlichkeit und Theilnahme, von suchender Liebe und bedürfnissloser Ruhe. An diesem Orte, wo wir die christologische Frage nur im kritischen Interesse berühren, genügt es, die behauptete vollständige Uebereinstimmung noch insbesondere nachzuweisen bezüglich der Quellen, aus denen Jesus den Inhalt seines Selbstbewusstseins, sein geistiges Eigenthum im allgemeinsten Sinn, die Anschauungen und Bilder, die zu Vehikeln seiner Gedanken werden, geschöpft hat. In dieser Richtung begegnet uns nämlich nirgends die geringste Spur, die etwa auf reservirte Ansprüche zurückweisen könnte, ein besonderes Wissen ausser dem selbsterzeugten, erfahrungsmässigen zu besitzen. Vielmehr haben die Bilder, die in reinster Spiegelhelle auf der Oberfläche seines Vorstellungsvermögens schweben, ihre ursprüngliche Heimath alle entweder in dem alten Testament oder im Menschenleben oder in der Natur.

Mit voller Freiheit schaltet und waltet er zunächst über die Reichthümer der Schrift; er trägt in sich den Schlüssel wenn nicht zum historischen (A Mr. 12, 35—37), so doch zum inneren, religiös-sittlichen Verständnisse des alten Testaments; es ist sein eigenstes Eigenthum in einem Grade geworden, dass er, wie S. 458 erhellte, sogar als Herr darüber disponirt, was gelten soll, was nicht. So muss ihm aber auch Alles dienen, muss helfen, seine Gedanken zu illustriren, was die Schrift erzählt von der Anfangsgeschichte und dem, daselbst gesetzten, geschlechtlichen Verhältnisse (A Mr. 10, 6—9), vom ersten Hass und Mord (Λ Lc. 11, 51 = Mt. 23, 35), von Lot's Gefahr (Λ Lc. 17, 26. 28. 29. 32 = Mt. 24, 37. 38) und Sodom's Untergang (Λ Lc. 10, 12 = Mt. 10, 15. 11, 23. 24), von Moses, dem Gesetzgeber, (A Mr. 7, 10. 12. 26. 29—31. 10, 9. 19) und seinem Opferritual (A Mr. 9, 49), vom

späteren Tempeldienst (A Mt. 12, 5), von David (A Mr. 2, 25. 26) und von Salomo (Λ Lc. 11, 31 = Mt. 12, 42; Lc. 12, 27 = Mt. 6, 29); ihm ist gegenwärtig, was die Dichter sangen (Ps. 22, 2 = A Mr. 14, 34. Ps. 91, 13 = Λ Lc. 10, 19. — Ps. 110 = A Mr. 12, 36. — Ps. 118, 22. 23 = A Mr. 12, 10. 11. — Ps. 118, 26 = Lc. 13, 35 = Mt. 23, 39) und die Propheten redeten (Jesaias: A Mr. 7, 6. 7. 9, 48. 11, 17. Λ Mt. 11, 5 = Lc. 7, 22. Jeremias: A Mr. 11, 17. — Michas: Λ Lc. 12, 52. 53 = Mt. 10, 35. 36. — Zacharias: A Mr. 14, 27. — Maleachi: A Mr. 9, 12. Λ Mt. 11, 10 = Lc. 7, 27); er argumentirt aus den Schicksalen des Elias (A Mr. 9, 13. Λ Mt. 11, 14), des Jonas (Λ Lc. 11, 29. 30. 32 = Mt. 12, 39—41), des Priesters Zacharias (Λ Lc. 11, 51 = Mt. 23, 35), aus dem prophetischen Loos überhaupt (A Lc. 6, 23. 26 = Mt. 5, 12. Mr. 6, 4. Λ Lc. 11, 47. 49. 50 = Mt. 23, 29—31. 34; Lc. 13, 33. 34 = Mt. 23, 37), wie aus dem Schicksal der Städte, denen das prophetische Wehe galt (Λ Lc. 10, 13. 14 = Mt. 11, 21. 22). Dabei sehen wir noch ganz ab von den zahllosen biblischen Reminiscenzen, die ihm stets zur Hand sind, von den alttestamentlichen Redeformen, von denen sein Vortrag durchwebt ist in A so gut, wie in Λ, wie denn ja auch die in beiden Quellen vorkommende parabolische Lehrweise nach Mustern der Schrift geformt ist (Richt. 9, 7—15. 2. Sam. 12, 1—4. 2. Kön. 14, 9. Jes. 5, 1—7. 28, 23—29. Ez. 15, 1—8. 17, 1—10. 22—24. 19, 1—14).

Hauptsächlich ist es aber das wirkliche Menschenleben, das in allen seinen Höhen und Tiefen und nach allen seinen Breiten- und Längenverhältnissen zur Darstellung kommt und zum Abbilde ewiger Wahrheit wird. Und zwar ist die Virtuosität der, nach allen Seiten offenstehenden und einsaugenden Receptionskraft nicht minder hoch anzuschlagen, als die, Schlag auf Schlag sich bethätigende, Uebung und Fertigkeit, den Reflex des geistigen Verhältnisses im Empirischen wahrzunehmen. Gerade hier aber liefern beide Quellen die reichste Auswahl von wesentlich gleichartigem Stoffe. Weisen doch beide darauf hin, wie die Blicke des Herrn stets suchend überall sind, wo etwa ein treffendes Spiegelbild des geistigen im natürlichen Leben zu vermuthen war A Mr. 4, 30. Λ Mt. 11, 16 = Lc. 7, 31. Und wenn etwa sein Auge einmal einen unbesonnenen Bauherrn entdeckt hat, wie verschieden ist der Gebrauch, der von diesem Funde in A Lc. 6, 49 = Mt. 7, 26. 27 und wieder in Λ Lc. 14, 28—30 gemacht wird! Wie vollkommen treffen aber beide Quellen in der Eigenthümlichkeit des aufgegriffenen Bildes selbst zusammen! Uebrigens liegt hier in der That kein Gegenstand zu fern; keiner ist zu grob materieller Natur, um nicht verwendbar zu erscheinen. Splitter und Balke (Λ Lc. 6, 41. 42 = Mt. 7, 3. 5), Schwerdt des Kriegers (Λ Lc. 12, 51 = Mt. 10, 34) und Maass

des Kaufmanns (A Lc. 6, 38 = Mr. 4, 24), Mühlstein (A Mr. 9, 42), Joch (Λ Mt. 11, 29. 30) und Pflug, das von Jugend auf wohlbekannte Geräthe (Λ Lc. 9, 62)[1] — Alles hat seine Bedeutung; so auch im Hause die engen oder weiten Thüren (Λ Lc. 13, 24 = Mt. 7, 13. 14), Kammer und Dach (Λ Lc. 12, 3 = Mt. 10, 27), ja sämmtlicher Hausrath (A Mr. 3, 27 = Mt. 12, 29), vom Trinkgeschirr (A Mr. 7, 8. Λ Lc. 11, 39 = Mt. 23, 25. 26), sei es Weinkelch (A Mr. 10, 38. 39. 14, 36), sei es Wasserbecher (A Mr. 9, 41), von Tellern und Schüsseln (Λ Lc. 11, 39 = Mt. 23, 25) an bis zum Hausschlüssel (Λ Lc. 11, 52) und Nadelöhr (A Mr. 10, 25) herab. Gerade was der rein materiellen Seite des Daseins am auffallendsten dient, erhält um so mehr symbolischen Werth für das analoge Leben des Geistes: die Keller und Vorrathskammern (Λ Lc. 12, 24 = Mt. 6, 26) mit ihrem Inhalt, Salz (A Mr. 9, 50. Λ Lc. 14, 34. 35 = Mt. 5, 13), Sauerteig (A Mr. 8, 15. Λ Lc. 12, 1), Mehl (Λ Lc. 13, 21 = Mt. 13, 33) und dem Wein in den Schläuchen (A Mr. 2, 22); daneben die Geldkästen, Beutel voll gemünzten Goldes fassend (Λ Lc. 12, 33 = Mt. 6, 19), davon jedem einzelnen Stücklein mit seinem Bild und seiner Ueberschrift eine politisch-religiöse Mahnung aufgeprägt ist (A Mr. 12, 15); und die Kleiderschränke mit abgetragenen und neuen Stücken (A Mr. 2, 21), sowohl Hochzeitsgewändern (Λ Mt. 22, 11) und weichen Kleidern (Λ Mt. 11, 8 = Lc. 7, 25), als auch gewöhnlicher Tracht, an der besonders das bauschige Busenkleid als Receptaculum für den Segen des Füllhorns (A Lc. 6, 38), und der Gurt über den Hüften als Bild der Dienstbereitschaft (Λ Lc. 12, 35) erscheint.

Im Innern des Hauses begegnet uns alsbald der Hausvater, der seinen Gästen Altes und Neues aufzuweisen hat (Λ Mt. 13, 52); die Kindlein sitzen um den Tisch, die Hunde warten auf die abfallenden Brosamen (A Mr. 7, 27). Wird's aussen dunkel, so leuchtet innen das aufgesteckte Licht für Alle, die im Hause sind (A Mr. 4, 21. Λ Lc. 12, 35. 11, 33 = Mt. 5, 15). Auch Nachbarn und Nachbarinnen finden sich ein, wo im Hause Festfreude ist (Λ Lc. 15, 6. 9). Abends ruhen dann die Kinder beim Hausvater in der Kammer (Λ Lc. 11, 7); da meldet sich plötzlich nächtlicher Besuch (Λ Lc. 11, 5. 6) mit starkem Pochen, welche letztere Kundgebung — geschehe sie nun mit Erfolg, oder vergeblich — besonders oft die vielerlei menschlichen Intentionen darstellt (Λ Lc. 11, 5—10. 12, 36. 13, 25. Mt. 25, 10. 11). Auf keiner Partie dieses Familienbildes ruht aber der Blick des Herrn mit so viel Theilnahme, wie auf den Kindern; sie erfreuen und lieben zu können, ist eine wunderbare Lichtseite auch an der verdorbenen menschlichen

1) Justin: Dialog. 88.

Natur (Λ Lc. 11, 13 = Mt. 7, 11); das Kind erwählt er, um an ihm ein sprechendes Bild für die seinem Herzen Nächststehenden zu besitzen (Λ Lc. 10, 21 = Mt. 11, 25. — A Mr. 9, 36. 37. 10, 14. 15). Es entgeht ihm aber auch nicht, wie verschiedenartiger Same aus den Herzen Solcher, die in einer Wiege gelegen, hervorspriessen kann (Λ Mt. 18, 28—30. Lc. 15, 9—32), wodurch dann das Gemälde vom getheilten Haus entsteht (A Mr. 3, 25. — Λ Lc. 12, 52. 53 = Mt. 10, 35. 36). — Ebenfalls den historischen Verhältnissen angehörig ist ein anderes, in A und Λ auf Schritt und Tritt wieder begegnendes, Bild, hergenommen von den damaligen Herrschafts- und Dienstboten-, respective Sclavenverhältnissen. Freier stehen draussen im Weinberg die Lohnarbeiter (A Mr. 12, 1. 7. 9. Λ Mt. 20, 1—8). Mit ihnen verhandelt der Herr erst durch die eigentlichen Sclaven (A Mr. 12, 2. 4. 5) und insonderheit durch den ἐπίτροπος oder οἰκονόμος (Λ Mt. 20, 8). Dies ist der Obersclave, der Hausverwalter, der das Gesinde beaufsichtigt und durch bewiesene Brauchbarkeit und Zuverlässigkeit immer höher steigt (Λ Lc. 12, 42. 44 = Mt. 24, 45. 47), aber auch leicht auf die Abwege tyrannischer Laune und selbstsüchtiger Wirthschaftsmethode geräth (Λ Lc. 12, 45 = Mt. 24, 48. 49); unter ihm stehen die Mägde, die Handmühlen drehen (Λ Lc. 17, 35 = Mt. 24, 41), und die Sclaven, welche bei Tag auf dem Acker arbeiten und Nachts je zwei auf ein Bettgestell zusammengepackt werden (Λ Lc. 17, 34 = Mt. 24, 30). Sie alle theilen das eigentliche Sclavenlos, werden bestraft nach dem grausamen Rechte der Zeit (Λ Lc. 12, 46—48), wobei im guten Falle das Mehr oder Minder von Bekanntschaft mit dem Willen des Herrn als Maassstab dient (Λ Lc. 12, 47. 48). Auch nachdem sie draussen auf dem Felde sich müde gearbeitet, werden sie herkömmlicher Weise zu Hause noch ausgebeutet (Λ Lc. 17, 7—9), und eines einzigen Herrn Wille reicht aus, sie alle im Athem zu erhalten (Λ Lc. 16, 13 = Mt. 16, 24). Neben dem zu Tische Dienen, was mit aufgegürtetem Oberkleid geschieht (Λ Lc. 12, 35. 37. 22, 27), erscheint dann aber als eine besondere, ehrenvollere Obliegenheit erprobterer Knechte, dass sie ihrem Herrn in Geldgeschäften nützlich werden (Λ Lc. 19, 13. 15. 17. 22 = Mt. 25, 20—30), wesshalb der mit seinen Knechten rechnende Hausherr in diesen Reden öfters wiederkehrt (Λ Mt. 18, 23. 24. Lc. 19, 15 = Mt. 25, 19). Damit in Verbindung steht das, gleichfalls wiederholt vorkommende, Bild vom verreisenden Hausherrn (Λ Lc. 19, 13 = Mt. 25, 14. A Mr. 13, 34) und besonders die Nachts wachenden, bei Fackelschein der Ankunft ihres Herrn harrenden Knechte (A Mr. 13, 35. Λ Lc. 12, 35. 36. 38). So sind die Jünger nach all diesen Richtungen Knechte, und zwar nicht blos ihres Herrn, sondern auch wechselseitig unter einander (A Mr. 9, 35. 10, 43—45 = Lc. 22, 26).

Aber der enge Bereich des Hauses und des Privateigenthums bildet keineswegs die Grenze, innerhalb deren die symbolisirende Rede Jesu sich bewegt. Alle Verhältnisse der Sterblichen (*Λ* Lc. 7, 28 = Mt. 11, 11: γεννητοὶ γυναικῶν) durchwandert sie. Voran steht das Treiben der Gewaltigen dieser Erde (A Mr. 10, 42), die ihre besonderen Namen und Titel führen (*Λ* Lc. 22, 25). Da ist der König bald vom Kriegsrath umgeben (*Λ* Lc. 14, 31), bald im gefüllten Saal die Gäste besuchend (*Λ* Mt. 22, 11); Luxus herrscht in Tafelfreuden (*Λ* Mt. 22, 4) und Kleidung (*Λ* Mt. 11, 8 = Lc. 7, 25). In letzterer Beziehung namentlich ein strenges Ceremoniell (*Λ* Mt. 22, 11), das auch nach anderen Richtungen in der herrschenden Sitte weiterer wohlhabender Kreise Nachbildung findet (*Λ* Lc. 14, 16. 17 = Mt. 22, 3. 4). Derlei grosse Gastmähler im erleuchteten Saal, während draussen dichte Finsterniss herrscht, liefern das stehende Bild für die Beschreibung der messianischen Seligkeit und ihres Gegentheils (*Λ* Lc. 22, 30. 12, 28. 29 = Mt. 8, 11. 12), während einmal wenigstens dem Liegen zu Tische das Sitzen auf Thronen zur Seite tritt (*Λ* Lc. 22, 30 = Mt. 19, 28. A Mr. 10, 40). Von solchen hohen Orten geht aus die Vergewaltigung und Misshandlung der Schwächeren (A Lc. 6, 29 = Mt. 5, 39. 40), Angriff und Zerstörung (*Λ* Mt. 22, 7), Kriegs- und Friedensgeschicke (*Λ* Lc. 14, 31. 32); dahin gehören noch die Aussichten auf getheiltes Reich (A Mr. 3, 24), auf Belagerung (A Mr. 3, 27 = *Λ* Lc. 11, 21. 22. — A Mr. 13, 7. 8), und gewaltthätige Eroberung (*Λ* Lc. 16, 16 = Mt. 11, 12). Neben dem weltlichen Arm ist aber auch der geistliche geschäftig zum äussern und inneren Verderb und Schaden des Volkes (vgl. die detaillirte Beschreibung *Λ* Lc. 11, 39—47. 52 = Mt. 23, 4. 13. 23—36. A Mr. 7, 8. 11—13. 12, 38—40). Daher der grelle Contrast von glänzender Ueppigkeit und widrigem Elend (*Λ* Lc. 16, 19—21); die Bettler auf den Gassen (*Λ* Lc. 14, 21), die Vagabunden auf den Landstrassen (*Λ* Lc. 14, 23 = Mt. 22, 9), die Diebe in den Städten (*Λ* Lc. 12, 33 = Mt. 6, 19), die Räuber in den Wäldern (*Λ* Lc. 10, 38), die Missethäter, die ihr Kreuz zur Richtstatt schleppen (A Mr. 8, 34. 10, 21. *Λ* Lc. 14, 27 = Mt. 10, 38), die Gefangenen, die ihr Leben im Schuldthurm vertrauern (*Λ* Lc. 12, 59 = Mt. 5, 26). Letztberührter Gegenstand spielt eine besonders bedeutende Rolle in *Λ*: Wucher- und Zinswesen (Lc. 19, 13. 23), Schuldscheine (Lc. 16, 6. 7), harte Praxis der Gläubiger (Mt. 18, 25. 30), die streitenden Parteien auf dem Weg zum Richter und das Strafverfahren (Lc. 12, 58 = Mt. 5, 25) — Alles Verhältnisse des concreten Lebens jener Zeit, so gut als die jüdischen Zauberer (A Mt. 12, 27 = Lc. 11, 19); wie denn auch geradezu Vorgänge der Zeitgeschichte aufgeboten werden, wenn vom Thurm zu Siloah *Λ* Lc. 13, 4, vom Opfer

der Galiläer A Lc. 13, 1, von der Romfahrt des Archelaus A Lc. 19, 12—15 die Rede ist.

So wird hier Alles Symbol, Trauern und Weinen, Lachen und Hüpfen (A Lc. 6, 21. 23. 25 = Mt. 5, 5. 12), Reichthum und Armuth (A Lc. 6, 20. 24), Hunger und Durst (A Lc. 6, 21 = Mt. 5, 6), Gesundheit und Krankheit (A Mr. 2, 17), Kinderspiel (A Mt. 11, 16. 17 = Lc. 7, 32) und Politik (A Lc. 14, 31. 32), glücklicher (A Mt. 13, 44) und unglücklicher (A Lc. 14, 5. Mt. 12, 11) Zufall, Sammeln und Zerstreuen (A Mt. 12, 30 = Lc. 11, 23), Abreise vom Haus (A Mr. 13, 34), Herberge (A Lc. 10, 35) und Heimkehr (A Lc. 19, 15 = Mt. 25, 19), Hochzeit (A Mr. 2, 19. A Lc. 12, 30. Mt. 22, 2. 25, 1—13) und Todtentrauer (A Mr. 14, 8. A Mt. 8, 22 = Lc. 9, 60. Vgl. auch Lc. 16, 22); der Luxusbau des Lebenden (A Lc. 14, 28—30) und das Grabdenkmal der Todten (A Lc. 11, 44. 47 = Mt. 23, 27. 29). Die irdische Speise und ihr Vergehen steht im umgekehrten Verhältniss zum geistigen Ernährungsprocess (A Mr. 7, 19), der Bereiter der irdischen Nahrung aber, was Anspruch auf Lohn betrifft, im geraden zum Spender der geistlichen Speise (A Lc. 10, 7 = Mt. 10, 10). In beiderlei Beziehung tritt der Fall ein, dass das Maass der Arbeitskraft wenigstens nicht gleich von vornherein in irgend einem Verhältnisse zur Masse des zu bewältigenden Stoffes steht: immer neue Lohndiener, die noch auf den Märkten müssig stehen, dingt der Hausvater für seinen Weinberg (Mt. 20, 1—16), immer neue Arbeiter sendet er in seine Erndte (A Mt. 9, 37. 38 = Lc. 10, 2). — Aber nicht blos die Schnitter auf dem Felde, die Winzer in den Weinbergen versinnbildlichen das werdende Reich Gottes; auch der suchende Hirte auf dem Felde (A Lc. 15, 4. 5 = Mt. 18, 12. 13), auch der, dem Fange nachgehende, Fischer am See (A Mr. 1, 17), auch der perlenhandelnde Kaufmann auf dem Meere (A Mt. 13, 45) thut Dasselbe; und die bestehenden Verhältnisse zwischen Lehrer und Schüler dienen gleichfalls dem einen grossen Zwecke (A Mt. 10, 24. 25 = Lc. 6, 40).

Dem männlichen Thun und Lassen gegenüber ist wieder mit anderen Farben das weibliche gemalt. Von den Hochzeitsjungfrauen, zur Hälfte klug, ihren Vortheil und Bedarf genau berechnend (A Mt. 25, 2. 4. 9), zur Hälfte leichtsinnig und anspruchsvoll (A Mt. 25, 2. 3. 8. 11), werden die letzteren ausgeschlossen trotz ihres Pochens (A Mt. 25, 12); die andere Art kommt wieder zum Vorschein in den Weibern, die Acht haben, wie viele Maasse Weizenmehl auf ein bestimmtes Quantum Sauerteig kommen müssen (A Lc. 13, 21 = Mt. 13, 33), die um einer verlorenen Drachme willen das Haus umkehren (A Lc. 15, 8) und vermittelst consequenter Taktik auch vor dem morosen Amtmann zu dem Ihrigen kommen (A Lc. 18, 3. 5), ohne dass damit gesagt wäre, dass

dieser, den geringsten Besitz achtende, Sinn nicht auch in geringe Gaben die grösste Aufopferung zu legen im Stande wäre (A Mr. 12, 43. 44); wie andererseits wieder Sinn und Trieb des — vielleicht unbewusst — symbolisirenden Handelns vorzugsweise auf dieser Seite des Lebens liegen (A Mr. 14, 8).

Uebrigens verdient als besonders charakteristisch hervorgehoben zu werden eine eigenthümliche, zum Theil schon im Bisherigen berührte, ironische Schärfe der Weltbeobachtung, die aber stets in dem paradoxen Verhalten der Gegenstände selbst ihren Grund hat, daher im Entferntesten nicht karrikirender Natur ist. Wir bringen unter diese Kategorie aus A die überflüssige Sorge und Mühwaltung des Augenarztes Lc. 6, 41. 42 = Mt. 7, 3. 4, sowie die unökonomische Sparsamkeit, die in jedem neuen Herbst mit den alten Schläuchen auszureichen Mr. 2, 22, oder den Ausgaben für ein neues Kleid mit fortgesetztem Flicken zuvorzukommen gedenkt Mr. 2, 21. Dieser unpraktischen Art, Geld zu behalten, tritt dann gegenüber die sehr praktische, d. h. auf Vergeltung speculirende, Manier, Geld auszugeben Lc. 6, 34; zu welcher Stelle in A sich uns alsbald als Parallele darbietet die, in *Λ* gekennzeichnete, Liberalität des Einladens, die aber schon auf das Wiedergeladenwerden reflectirt Lc. 14, 12. Man erinnere sich ausserdem — was die Quelle *Λ* betrifft — noch an die Kinder, von denen keines den Eingebungen des eigenen Kopfes entsagen mag, wiewohl sie doch gemeinsam sich vergnügen wollen (Mt. 11, 16. 17 = Lc. 7, 32); an die Zeichnung der herkömmlichen Sorglosigkeit (Lc. 17, 26—28 = Mt. 24, 38. 39); an die Blinden, die sich für die berufenen Wegweiser halten (*Λ* Lc. 6, 39 = Mt. 15, 14); an die Geladenen, denen Alles, was im Leben nur vorkommen kann, zur unrechten Stunde in den Weg gelaufen scheint (*Λ* Lc. 14, 18—20 = Mt. 22, 5). Dahin gehören auch die thörichten Sorgen der Eitelkeit, die schöner und stattlicher sein möchte, als sie ist (Lc. 12, 25 = Mt. 6, 27); die Monologen des Weinkenners sowohl (Lc. 5, 39), als des gefrässigen Reichen, der sein Futter auf viele Jahre, nur leider die Jahre selbst nicht, eingespeichert hat (Lc. 12, 17—19), indessen auch jenseits noch den Armen für seinen Lohndiener hält (Lc. 16, 24. 27); ferner das Ehrgefühl des in Sünden ergrauten Wirthschaftsführers, der sich zu betteln, nicht aber zu betrügen schämt (Lc. 16, 3); der Richter, der grundsatzmässig weder Gott, noch Menschen scheut und sich das selbst vorerzählt, den aber die Furcht vor der Zunge und den Händen einer Wittwe zwingt, sein besseres Ich walten zu lassen (Lc. 18, 2—5). Auch in der ausführlichen Beschreibung der Positur, die der pharisäische Musterfromme beim Beten annimmt, und in dem aufgerollten Register seiner Tugenden Lc. 18, 11. 12 ist ein leichter Anflug von Ironie nicht zu verkennen. »Wer sich selbst er-

höhet, der soll erniedrigt werden« Lc. 18, 14 = Mt. 23, 12, wie ja auch jede Taktlosigkeit, die der Hochmuth eingibt, leicht fatale Beschämungen zur Folge hat, und vom obersten Platz, den die Eitelkeit beansprucht, zum untersten, der der Dreistigkeit angewiesen wird, ein überraschend schneller Uebergang führen kann Lc. 14, 8—10.

Schliesslich wäre also noch hinzuweisen auf den so überaus spiegelhell und lieblich strahlenden Reflex, den die äussere Natur in dem Bewusstsein des Redenden beider Quellen findet, ohne dass irgendwo einmal ein Ueberschwall der Phantasie, eine Verirrung im Trivialen oder Ungeheuerlichen, ein missglückter Griff des Witzes vorkäme. Schon die leblose Natur und die elementaren Kräfte sind Bilder. Ueberschwellende Wasserfluth (A Lc. 6, 48. 49 = Mt. 7, 25. 27), Meerestiefe (A Mr. 9, 42) so gut, wie das aufflammende Feuer (Λ Lc. 12, 49) und der rasch niederfallende Blitz, der auf den jähen Sturz der bösen Gewalten (Λ Lc. 10, 18), auf alle gewaltigen Katastrophen der Weltgeschichte deutet (Λ Lc. 17, 24 = Mt. 24, 27). Ihn begleitet der grollende Donner — das sind die zürnenden Lieblingsjünger des Meisters (A Mr. 3, 17), während der Dritte im Bunde sein Abbild im schroff ansteigenden Felsenriff gefunden hat (A Mr. 3, 16). Ergiebiger noch ist die belebte Natur. Gleichwie »Salomo redete über die Bäume, von der Ceder an auf dem Libanon bis zum Ysop, der aus der Wand wächst, dessgleichen auch über das Vieh, die Vögel, das Gewürm und die Fische« (1. Kön. 4, 13), so umfasst auch das Naturgemälde in diesen Reden Alles aufwärts vom kleinen Senfkorn, das als Samen in die Erde fällt (Λ Lc. 17, 6 = Mt. 17, 20), bis zur Baumkrone, dem schattigen Laubdach der Vögel (A Mr. 4, 31. 32 = Λ Lc. 13, 19), von den unscheinbarsten Gartenkräutern (Λ Lc. 11, 42 = Mt. 23, 23) bis zum wogenden Schilf im Jordan (Λ Lc. 7, 24 = Mt. 11, 7), und wieder abwärts von dem, das Kolossale repräsentirenden, Schiff der Wüste (A Mr. 10, 25. Λ Mt. 23, 24) bis zum werthlosen Sperling (Λ Lc. 12, 6. 7 = Mt. 10, 29—31), von dem gefiederten Volk der Luft (Λ Lc. 12, 24 = Mt. 6, 20) bis zu den Fischen im Wasser und dem im Staub kriechenden Gewürm (Λ Lc. 11, 11 = Mt. 7, 9. 10). Otter (A Mt. 23, 33) und Scorpion (Λ Lc. 11, 12 = Mt. 7, 11), Schlange und Taube (Λ Mt. 10, 16), Fuchs (Λ Lc. 13, 32. 9, 58 = Mt. 8, 20) und Wolf (Λ Lc. 10, 3), die Schafherde auf dem Felde (Λ Lc. 12, 32), die Henne mit den Küchlein (Λ Lc. 13, 34 = Mt. 23, 37) — Alles findet seine Stätte. Aber das complicirteste, und darum der Symbolik und Allegorik den weitesten Raum bietende, Naturwesen ist der menschliche Organismus selbst; das Auge ist die Leuchte (Λ Lc. 11, 34 = Mt. 6, 22), ohne welche die Glieder nur die dunkeln Mächte der Seele repräsentiren (A Mr. 9, 43—47). Das Aeusserlichste und Zufälligste selbst, die Haare gehören mit zur voraus-

bedachten Harmonie des Ganzen (Λ Lc. 12, 7 = Mt. 10, 30); dagegen weist das Innerlichste, Herz und Eingeweide, auf einen Dualismus von Kräften, die den Menschen zugleich gen Himmel ziehen und zur Erde drücken (A Mr. 7, 19); zuletzt freilich wird das, von irdischer Speise erhaltene, Gefäss zerbrochen, und so muss jene Speise selbst, das beim Mahle gebrochene Brod und der ausgegossene Wein, auf die Auflösung des, von Brod und Wein erhaltenen, materiellen Organismus weissagen (A Mr. 14, 22. 24).

Auch die äussere Natur kennt einen solchen Wechsel von Entstehen und Vergehen, einen Kreislauf von Bildern. Der Redende in A und Λ hat Morgens Wolken und Winde, Abends die bald verheissende, bald drohende Röthe im Westen beobachtet (Λ Mt. 16, 2. 3 = Lc. 12, 54. 55); er spricht von der Mittagsschwüle (A Mr. 4, 6. Λ Mt. 20, 12) wie vom Feierabend, da der müde Taglöhner seinen spärlichen Lohn empfängt (A Mt. 20, 8), oder von der Nacht, da die Arbeit der Diebe (Λ Lc. 12, 39 = Mt. 24, 43), zugleich freilich auch Derer beginnt, denen sie Arbeit machen (A Mr. 14, 48). — Und das Jahr hat gleichfalls seinen Morgen und Abend. Der Redner ist mit der ganzen Aufmerksamkeit dabei, wenn im Spätherbst der Säemann die Furchen auf dem Acker zieht; er weiss, wie der Pflug geleitet sein will, und dass übel fährt, wer die Hand auf dem Pflugbalken, die Augen aber in der weiten Welt hat (Λ Lc. 9, 62); so streut auch der Säemann nachlässig die Saat hin, dass die Körnlein auf den Weg fallen, wo die hungrigen Vögel sie auflesen und forttragen (A Mr. 4, 4). Denn es naht der Winter, der nicht blos ihnen Gefahr droht, sondern auch den Menschen Beschwerden bereitet und den armen Flüchtling hemmt (A Mr. 13, 18). Einstweilen aber, während der glückliche Besitzende in der sicheren Wohnung von Morgen zu Abend sein regelmässiges Geschäft treibt, wächst draussen auf dem Felde von selbst die Saat, zuerst das Gras, dann die Aehre, endlich der volle Weizen in der Aehre (A Mr. 4, 27. 28). Wie Vieles aber liegt in der Mitte! Dort sieht das Auge der liebenden Theilnahme Weizenhalme erstickt unter den Dornen des Gehegs (A Mr. 4, 7); hier hebt der Lolch anmaassend sein Haupt über die gebückten Aehren (Λ Mt. 13, 26); Pflanzen wuchern auf, die allerdings ausgerottet werden müssen (Λ Mt. 15, 13), aber unverständige Arbeiter zertreten und zerreissen aus blindem Zorn auch die hoffnungsreichste Saat (Λ Mt. 13, 28. 29). Morgens geht der Herr vorüber im Feld, wie so oft (A Mr. 2, 23), und sieht hochgewachsene Halme, Abends aber bei der Heimkehr sind sie verdorrt; er forscht nach und findet, dass auf steinigen Grund gesäet war (A Mr. 4, 5). Anders ist es auf dem üppigen Wiesengrün, das in seinem vollen Lilienflor prangt: so viel unbegreifliche Schönheit verschwenderisch ausgegossen über die hinfälligsten Staubgebilde (Lc. 12,

27. 28 = Mt. 6, 28—30)! Tausend Dinge sieht er nun; er kennt jeden Baum und bemerkt, ob er gute, ob schlimme Früchte bringen will (A Lc. 6, 43. 44). Von Dornen liest man nicht Feigen, aber auch nicht jeder Feigenbaum selbst entspricht der Erwartung (A Mr. 11, 13. *A* Lc. 13, 6). Doch nur das Einzelne täuscht. Gewiss ist, wenn die Blätter des Feigenbaums hervortreiben und sein Zweig zart wird, dass der freudige Sommer nahe ist (A Mr. 13, 28), wo 30-, 60-, 100fältige Ernte winkt (A Mr. 4, 8), wo die Sichel ausgesandt wird auf das Feld (A Mr. 4, 29), und der Jubel tönt in den Weinbergen (A Mr. 12, 2). Oft hat er das »Gewächs des Weinstocks« betrachtet und er nimmt zuletzt einen wehmüthigen Abschied von diesem labendsten Bild des Segens (A Mr. 14, 25). Wie in den grünen Weingärten, so steht er auch wieder an der blauen Fluth in Galiläa und sieht, wie aus der Tiefe die Fische auffahren, wie sie die Angel fassen oder, gute wie faule, im Netz an's Land geschleppt werden (*A* Mt. 13, 47. 48). Ihm ist die ganze Natur Heimath und Haus, wie ja auch in jener besonderen Quelle des Matthäus über dem Allen der weite Himmel ausgespannt erscheint als Gottes Thron, und unten die Erde ruht als seiner Füsse Schemel (Mt. 5, 34. 35).

§. 29. Lebensbild Jesu nach der Quelle A.

Wir dürfen es vielleicht als den schätzbarsten Gewinn unserer Untersuchungen bezeichnen, dass wir durch sie in Stand gesetzt sind, ein irgendwie bestimmtes Bild von dem historischen Charakter der Person Jesu und des, seinen Lebensrahmen erfüllenden, Inhaltes zu geben. Darin erblicken wir zugleich den entschiedensten Fortschritt, womit wir, ohne zu den abgestumpften Waffen einer, auf dogmatischen Voraussetzungen ruhenden, Apologetik greifen zu müsssn, die Resultate der Tübinger Schule ein für allemal hinter uns liegen lassen. Zwar schlagen wir die letzteren keineswegs gering an, namentlich im Gegensatze zu Strauss. Schon S. 3 ff. wurde darauf hingewiesen, dass jenes Verhältniss bloser Steigerung und Ueberbietung in der Verneinung, wie Strauss es zwischen dem »Leben Jesu« und der Theologie der letzten 20—30 Jahre stattfinden lässt, selbst dann auf einer ganz einseitigen Bekanntschaft mit den Leistungen dieses Vierteljahrhunderts beruhen würde, wenn solche blos von der »Tübinger Schule« ausgegangen wären, und daher Alles in Abzug gebracht werden müsste, was von anderer Seite gesagt wurde über die Unwahrscheinlichkeit einer so überaus rasch sich vollziehenden und in reichster Folge Blüthe auf Blüthe treibenden Sagenschöpfung auf dem Boden des nüchternsten Monotheismus und in der Zeit zersetzender Verstandescultur.

Nur einleitungsweise machen wir in dieser Beziehung noch einmal aufmerksam auf das, im Laufe unserer Untersuchungen oft genannte, Buch von Karl Reinhold Köstlin, welches diesen Punkt mit einer Nüchternheit und Gewissenhaftigkeit behandelt hat, die man auf conservativer Seite nur allzu oft vermisst. Was er über die »unzweifelhaft ächten Darstellungen der Lehren und Reden Jesu,« über die mit ihnen »in der Hauptsache vollkommen harmonirende« Geschichtsdarstellung der synoptischen Evangelien, über die erwiesene »Richtigkeit und Vollständigkeit der synoptischen Erzählung,« über die »schmucklose naturgetreue Einfachheit« derselben sagt,[1] ist sogar grundstürzend für die Strauss'sche »Mythologie.« Gerade die farbigsten der künstlichen Blumenwerke, welche Strauss in seinen Sagenkranz verwebt hat, werden dort als dem wirklichen Geschichtsboden entsprossene, lebendige Blüthen und Früchte erkannt, welche dann in der evangelischen Ueberlieferung aufbewahrt wurden. Mag vielleicht in dieser Beziehung Köstlin selbst über die späteren Errungenschaften seines Meisters hinausgegangen sein, so lässt sich doch Aehnliches auch von den letzten Werken Baur's sagen, wie Dies schon Weisse anerkannt hat.[2] Konnte man es früher als die Achillesferse der Baur'schen Geschichtsanschauung bezeichnen, dass sie das Christenthum aus lauter Elementen, mit denen die Zeit geschwängert war, zusammengerinnen liess, dass sie wesentlich den Apostel Paulus zu seinem Urheber machte, die Person Christi selbst aber in mehr denn halbdunkle Entfernung zurückschob, so warf Baur später die allerdings sehr naheliegende Frage auf: »Kann man überhaupt von dem Wesen und Inhalt des Christenthums reden, ohne zum Hauptgegenstand der Betrachtung vor Allem die Person seines Stifters zu machen und den eigenthümlichen Charakter des Christenthums eben darin zu erkennen, dass es Alles, was es ist, einzig nur durch die Person seines Stifters ist, so dass es demnach sehr gleichgültig wäre, das Christenthum seinem Wesen und Inhalt nach aus dem Gesichtspunkte seines weltgeschichtlichen Zusammenhangs aufzufassen, da ja seine ganze Bedeutung durch die Persönlichkeit seines Stifters so

1) Evangelien, S. 397 ff. — 2) Evangelienfrage, S. 75 f. — Aehnlich äussert sich Baur selbst in seiner »Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts,« 1862, S. 399: »Meine Kritik ist methodischer, als die Strauss'sche, weil sie auf die Frage zurückgeht, welche Strauss vor Allem hätte in's Reine bringen sollen. Man kann das Leben Jesu nicht zum Gegenstande der Kritik machen, so lange man sich nicht über die Schriften, welche die Quelle unserer Kenntniss desselben sind, und ihr Verhältniss zu einander eine bestimmte kritische Ansicht zu bilden im Stande ist. Meine Kritik ist ebendesswegen auch conservativer, als die Strauss'sche, sofern sie nach einem bestimmten Gesichtspunkt die geschichtlichen Elemente von den nichtgeschichtlichen zu scheiden weiss.«

bedingt ist, dass die geschichtliche Betrachtung nur von ihr ausgehen kann?« Dieses »Unmittelbare und Ursprüngliche« am Christenthum findet er nun in unzweifelhaftester Gestalt ausgesprochen in der Bergpredigt, in den Gleichnissen. Es ist »die Sache selbst, die hier spricht, die innere unmittelbar an die Herzen der Menschen dringende Macht der Wahrheit, die sich hier in ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung ankündigt.« »In welches Verhältniss man auch alles Andere, was zum Charakter und Inhalt des Christenthums gehört, zu jenem Ursprünglichen und Unmittelbaren setzen mag, gewiss ist doch, dass das rein Sittliche, von welchem es ausging, die unmittelbare substanzielle Grundlage geblieben ist, welcher es nie entrückt werden konnte, ohne seinen wahrsten und eigentlichsten Charakter zu verleugnen, auf welche man daher auch immer wieder aus allen Verirrungen eines überspannten Dogmatismus zurückgehen musste, wenn so oft die aus ihm gezogenen Consequenzen den innersten Grund des sittlich-religiösen Lebens unterwühlt hatten.« Sonach ist es also die Person Christi, die in ihrer, durch die evangelischen Berichte sattsam durchleuchtenden, Lebensfülle und Unerschöpflichkeit die Selbigkeit des Christenthums für alle Zeiten bedingt und verbürgt. »Betrachtet man den Entwickelungsgang des Christenthums, so ist es doch nur die Person seines Stifters, an welcher seine ganze geschichtliche Bedeutung hängt. Wie bald wäre Alles, was das Christenthum Wahres und Bedeutungsvolles lehrte, auch nur in die Reihe der längst verklungenen Aussprüche der edeln Menschenfreunde und der denkenden Weisen des Alterthums zurückgestellt worden, wenn seine Lehren nicht im Munde seines Stifters zu Worten des ewigen Lebens geworden wären?«[1] Man sieht: diese Sätze sind einem für die Mächte, welche die Geschichte wirklich bewegen, ungleich empfänglicheren Geiste, einem tieferen Verständnisse entstammt, als jene gänzlich abstracte und geschichtslose Auffassung war, derzufolge Träume und Gedankenbilder einer Winkelgemeinde, im besten Falle ein in die Welt geschleudertes tendenziöses Buch, die zufällige Veranlassung geben muss zu der ganzen Entwickelung des Christenthums, dem doch in den Augen selbst des nüchternsten Geschichtsforschers immer der Ruhm bleiben wird, sittliche Lebensmächte entbunden zu haben, wie keine andere weltgeschichtliche Gewalt.

Damit soll nun freilich nicht gesagt sein, dass die Baur'sche Schule es zu etwas bestimmteren, nachzuzeichnenden Umrissen in Betreff des Person- und Lebensbildes Jesu gebracht hätte. Nach Ritschl[2] hätte die

1) Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, 1860, S. 22 ff. — 2) »Ueber geschichtliche Methode in der Erforschung des Urchristenthums,« in den »Jahrbüchern für deutsche Theologie,« 1861, S. 429—459.

Schuld an einem inneren Zwiespalt in den philosophischen Grundanschauungen des Meisters selbst gelegen, insofern Dieser in seinen, stets mit einer gewissen Zurückhaltung abgegebenen, Erklärungen über die Person Christi ein eigenthümliches Schwanken verrathe zwischen solchen Aeusserungen, die auf gewisse Merkmale specifischen Charakters hindeuten (so wenn er schon 1835 »in Ansehung der Form des Wissens wenigstens, obgleich nur in dieser einen Hinsicht, den gottwissenden Philosophen über den historischen Christus stellte«[1]), und anderen, denen zufolge nicht sowohl die eigenthümliche Person Christi, als der eigenthümliche Glaube an dieselbe der feste Grund für die geschichtliche Entwicklung des Christenthums geworden wäre.[2] Sicher ist jedenfalls, dass in der sogenannten historisch-kritischen Schule ein einigermassen bestimmteres Bild der urchristlichen Thatsachen nicht gewonnen werden konnte, weil die eingebildeten Parteitendenzen und Kunstgriffe der Quellenschriftsteller keinen reinen Durchblick gestatteten. Anstatt aber diesen wirklichen Mangel in's Auge zu fassen, fuhr einstweilen die sogenannte »gläubige Kritik« in hergebrachter Trägheit fort, die synoptischen Evangelien nach den alleroberflächlichsten Gesichtspunkten zu beurtheilen. So lässt sich z. B. Einer dünken, Matthäus habe den Herrn als Sohn des Menschen, Marcus als Sohn des Vaters, Lucas als Sohn der Maria schildern wollen,[3] und was dergleichen wohlfeile Einfälle mehr sind. Natürlich werden dann auch von den vier Weltgegenden menschlicher Standpunktsmöglichkeiten aus allerhand Eintheilungsgründe angegeben, vom Zaun gepflückt, gerade so rasch und kurzer Hand, wie wenn es sich um die Disposition einer erbaulichen Rede handelte. Dahin gehört auch der S. 41 erwähnte Aufsatz Kalchreuter's, welcher in der gemeinsamen urchristlichen Erinnerung die einzige Quelle und den ausreichenden Erklärungsgrund für das Verwandtschaftsverhältniss der Evangelisten, kurz das wahre Urevangelium endlich entdeckt zu haben glaubt. Dieses sei dann von Marcus so dargestellt worden, dass das Christenthum als das vollendete Judenthum oder als israelitische Weltkirche erscheine, von Matthäus als die Juden und Heiden vereinigende Apostelkirche, von Lucas als die Volkskirche, die aber in Israel ihren Ausgangs- und Endpunkt habe.[4]

Wir unsererseits können zu einer Zeit, wo durch saure und anhaltende Arbeit von zwei Menschenaltern die Abhängigkeitsverhältnisse der Synoptiker, wenn nicht auf dem ganzen dreifach parallelen Liniennetz, so doch auf einer grossen Reihe einzelner Punkte zur Evidenz

1) Gnosis, S. 7. — 2) Vgl. noch Baur: Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts, 1862, S. 447. — 3) Theologisches Literaturblatt, 1860, Nr. 91, S. 1083. — 4) Jahrbücher für deutsche Theologie, 1861, S. 519.

gebracht worden sind, über derartige leichtere Arbeit getrost zur Tagesordnung übergehen, d. h. zur genaueren Erforschung des Marcusevangeliums, von dessen richtiger Beurtheilung alles Andere abhängt.

Auch in dieser Beziehung haben wir schon S. 388 eines grossen Fortschrittes Erwähnung gethan, der sich zuletzt noch innerhalb der Tübinger Schule selbst vollzog. Schon Baur entdeckte später im Marcus eine »Gewohnheit, vor Allem nach Demjenigen zu greifen, was die sinnlich concreteste Vorstellung der Sache gibt und mit dem ganzen Eindruck seiner äusserlichen Erscheinung sich vor Augen stellt.«[1] Darauf hin hat einerseits Volkmar wenigstens die rein kritische Seite an der Sache durch Geltendmachung der Priorität des Marcus in's Reine gebracht, während er freilich ausser den prosaischen Thatsachen der Taufe, des Lehrens in Kapernaum, des Reisens in Galiläa und Hinziehens zum Tod in Jerusalem wenig historischen Inhalt mehr in seinem Urevangelium findet;[2] andererseits hat Hilgenfeld, wiewohl er sich den richtigen kritischen Resultaten noch verschliesst, doch manchen ungerechten Scrupeln Baur's gegenüber aus dem Contrast der immer steigenden pharisäischen Feindschaft gegen Jesus einerseits und der sich entwickelnden Empfänglichkeit des Jüngerkreises andererseits einen inneren Fortschritt der Lebensgeschichte Jesu bei Marcus hergestellt — so dass der anfangs ungetheilt günstige Eindruck der Wirksamkeit Christi allmälig auseinandergeht nach diesen beiden entgegenstehenden Seiten.[3] Aber so glücklich Hilgenfeld auf allen Punkten ist, wo er die Unabhängigkeit des Marcus von Lucas gegen Baur behauptet, so sind doch in ihm selbst noch gewisse Vorurtheile haften geblieben, die nur einer ganz scharfen Betrachtung der Stellung weichen können, die Jesus überhaupt in unseren synoptischen Evangelien einnimmt. Hierüber zunächst Folgendes: Während Jesus der ältesten Auffassung in A zufolge von Gott zum *Χριστός* erhoben, ihm daher der Name *υἱὸς τοῦ θεοῦ* zunächst wegen seiner messianischen Ausrüstung, wozu die Wundergabe gehört, eigen ist (Mr. 3, 11. 5, 7): ist Matthäus derjenige Berichterstatter, welcher die übernatürliche Empfängniss zuerst in die evangelische Geschichte einführt und in Folge dessen allzu deutliche Spuren des »werdenden Christus« verwischt, wie namentlich die Textänderung 19, 17 zeigt (S. 197). Aber eine solche Tragweite gewinnt doch auch bei ihm dieser Gedanke nicht, dass er das eigenthümliche Verhältniss Jesu zu Gott durchweg vom religiös-sittlichen auf den Boden der Metaphysik überzutragen Anstalten träfe. Vielmehr lässt er nicht blos Stellen ruhig stehen, wie aus *Λ* den *ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ* 11, 29,

1) Marcusevangelium, S. 41. — 2) Religion Jesu, S. 268 ff. — 3) Evangelien, S. 145.

aus A die Versuchungsgeschichte 1, 1—11, die Jesum als den, seine Würdigkeit zum Messiasberuf durch die That bewährenden Homo labilis darstellt: sondern er bringt auch selbst Einfügungen an, die einer ähnlichen Anschauungsweise entstammt sind, wie 3, 15 πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην, und das Citat 12, 18, so dass Köstlin, indem er die erlösende, menschenfreundliche Liebe mit Recht als einen Charakterzug des matthäischen Christus hervorhebt, auf die einseitige und irrige Meinung gerathen konnte, das Uebermenschliche finde sich nur im Marcus und Lucas.[1] In einer ganz ähnlichen, durch das Zusammengehen historischer und dogmatischer Anschauungen bedingten Uebergangsstellung befindet sich auch Marcus, in welchem De Wette's verirrter Scharfsinn eine »zum Doketismus hinneigende Ansicht« entdecken wollte,[2] während in der That die Anschauungsweise von A nirgends durchsichtiger ist, dagegen das in dem υἱὸς ϑεοῦ 1, 1 (S. 67) und im Wegfall von υἱὸς Ἰωσήφ 6, 3 (S. 82) sich verrathende Interesse des Bearbeiters für die evangelische Vorgeschichte nirgends so leicht obenangeklebt und daher auch leicht ablösbar erscheint, wie eben hier. Sehr unglücklich findet De Wette in der Combination Mr. 15, 39. 44 einen Beweis, dass der Evangelist versucht habe, Jesu Tod als einen freiwilligen hinzustellen. Wenn etwas Derartiges in dem Bericht des Marcus gefunden werden kann,[3] so hat es jedenfalls nicht Marcus hineingezaubert, sondern es stand auch in A, wie nicht blos die Parallelen beweisen Mt. 27, 54 = Lc. 23, 47 zu Mr. 15, 39, sondern noch mehr das Fehlen der Parallelen zu Mr. 15, 44 (vgl. S. 107). Endlich soll — der Tübinger Kritik zufolge[4] — Lucas in Beziehung auf seine Darstellung der Person Christi sich geradezu auf dem Uebergang zwischen dem synoptischen υἱὸς τοῦ ϑεοῦ und dem johanneischen λόγος befinden. Auf jeden Fall wird aber so gut wie in A, auch Lc. 18, 38. 39 Jesus als Davidssohn gefeiert, und der messianische König 19, 38 sogar im Gegensatze zu A noch ausdrücklich hereingebracht. Als Messias der Juden gibt Jesus sich selbst vor Gericht aus 22, 70. 23, 3, und hat also der hier gebrauchte Titel υἱὸς ϑεοῦ seinen ursprünglichen Sinn noch nicht verloren. So wenig geht Lucas in bestimmter Weise über den Anschauungskreis seiner Quellen hinaus, dass er ja auch das höchste Wort πάντα μοι παρεδόϑη ὑπὸ τοῦ πατρός μου 10, 22 nur aus Λ herübernimmt und mit Matthäus theilt. Was Baur hierüber und über andere angebliche Erweise des halbjohanneischen Standpunktes (soll doch in dem τίς ὁ λόγος Lc. 4, 30 bereits die Präformation zum Logos-

1) Evangelien, S. 10 f. 127. — 2) Einleitung, II, S. 184. — 3) Ritschl hat dieselbe Entdeckung gegentheils in Lc. 23, 46 gemacht (Evangelium Marcion's, S. 201). — 4) Baur: Evangelien, S. 490.

begriff liegen) beigebracht hat,[1] dürfen wir jetzt wohl übergehen, da für Jeden, der uns bis hierher gefolgt ist, alle diese Argumente bereits anderweitig unschädlich geworden sind. Wenn namentlich Jesus im dritten Evangelium als Ueberwinder der Dämonen, d. h. der Mächte des Heidenthums auftreten soll,[2] so werden wir sehen, wie schief eine solche Charakteristik des dritten Evangeliums neben dem zweiten, auf das sie viel besser passt (§. 30), sich ausnimmt; gegentheils hat daher Köstlin erklärt, dass »die Bewältigung der übernatürlichen Kräfte des Bösen von Marcus am entschiedensten unter allen Evangelien als das Specifische der Wirksamkeit Jesu hingestellt ist.«[3] So weit aber die Tübinger Erörterungen soliden Grund haben, so weit hängt Dies mit dem unzweifelhaft paulinischen und universalistischen Charakter des Lucas nachweisbar genug zusammen (vgl. S. 390 ff). Die Erzählung des Lucas beginnt mit einer noch ausführlicheren Darstellung des göttlichen Ursprungs der Persönlichkeit Jesu, als dieselbe bei Matthäus zu finden ist, wie sie auch abschliesst mit einer nochmaligen Hinweisung auf den, in Jesu Leben sich verwirklichenden, Erlösungsplan und mit der Darstellung seiner Erhöhung zum Himmel (24, 26. 44—53). Wenn nun aber Köstlin daraus schliessen will, dass auch zwischen diesen beiden Endpunkten das Eigenthümliche des dritten Evangeliums in dem stärker hervortretenden göttlichen Charakter der Person und des Werks Jesu bestehe,[4] so kann Dies doch wohl von dem eigentlichen, den Quellen entlehnten, Geschichtsstoff weniger gelten wollen, als von den Farben, womit Lucas diesen Stoff colorirt. Dahin möchten wir namentlich rechnen die Bezeichnung Jesu als des κύριος (S. 276), die Ausmalung der Verklärungsgeschichte, die Bezeichnung seiner Lehre als λόγος τοῦ θεοῦ 5, 1, die merkwürdige Hinweisung auf seine ἀνάληψις 9, 51, als auf dasjenige Ereigniss, in welchem seine irdische Geschichte ihren eigentlichen Zweck und Abschluss finden sollte, und die ausdrückliche Hervorhebung des Sterbens als eines Hingebens des πνεῦμα an Gott 23, 40. Mit dem Paulinismus des Verfassers hängt es auch zusammen, dass Jesus, der »Gewalt der Finsterniss« (Kol. 1, 16) gegenüber, als Vertreter des guten Princips, die jüdischen Gegner hingegen als Werkzeuge eben jener Macht der Finsterniss 22, 53 erscheinen. Sollte es aber richtig sein, dass das häufige Beten, welches von Jesu berichtet wird (S. 328), im Sinne des Evangelisten dazu dienen soll, das Verhältniss Jesu zu Gott zu vermitteln,[5] so liegt darin so wenig eine Annäherung zum Logosbegriff, dass vielmehr eine derartige sittliche

1) Evangelien, S. 492 ff. — 2) Ritschl (Evangelium Marcion's, S. 196 ff.), Baur (Evangelien, S. 429 ff. 490 f.). — 3) Evangelien, S. 313. 317. — 4) Evangelien, S. 181. — 5) Ritschl: Evangelium Marcion's, S. 199.

Vermittlung jenes Verhältnisses alle metaphysische Begründung als überflüssig erscheinen lässt. Auch dieses Evangelium, wie die beiden andern, gehört also in Betreff seiner Auffassung der Person Jesu »der vordogmatischen Periode« an.[1]

Unleugbar ist uns nun aber in A, respective Marcus, die Person des Herrn noch um ein Merkliches näher gerückt, als im Matthäus oder Lucas. Das geschichtlich Bedingte, das menschlich Individuelle tritt hier am wenigsten zurück vor dem Allgemeinen und Göttlichen. Vielmehr bieten sich dem forschenden Auge der feiner angelegten, mit den Erdfarben zeitlicher und localer, ja individueller Bedingtheiten gemalten Züge so viele dar, dass wir sagen können: nirgends tritt, was der Mensch Jesus als solcher war, so erkennbar hervor, als in A, respective im Evangelium des Marcus. Während die anderen Synoptiker die Person des Herrn in den zuvor aufgestellten Rahmen seines messianischen Berufes und Werkes hineinzeichnen; während wir daher bei Matthäus (1, 21) und Lucas (1, 31—35) vor Allem ein dogmatisches Programm antreffen zu der Reihe von Auftritten aus dem Leben Jesu, die sie zusammengestellt haben, fehlen bei Marcus alle derartige Andeutungen, fehlt ganz das geheimnissvolle Vorspiel der Geburtsgeschichte, dessen Ausbildung das erste apostolische Zeitalter der nächsten Generation überliess; es wird daher bei Marcus blos »Jesus von Nazareth« (1, 9) genannt, als zur Zeit des Täufers am Jordan auftretend. So ganz erscheint er aus dem irdischen Boden Galiläas hervorgewachsen, dass seine Mutter, Brüder, Schwestern allbekannt sind und Joseph wohl nur wegen frühen Todes, jedenfalls aus demselben Grunde nicht mit genannt wird, aus welchem sein frühes Zurücktreten in der evangelischen Geschichte überhaupt zu erklären ist. An seiner Stelle gilt jetzt Jesus selbst als »der Zimmermann« (6, 3),[2] der aber zu Beginn unserer Darstellung sein Geschäft eben mit dem Berufe eines öffentlichen Lehrers vertauscht. Sofort stellen ihn die Zeitgenossen auf eine Linie mit dem Täufer und anderen Propheten (6, 14. 15. 8, 28). Davon aber, dass es mit seiner Erscheinung von Anfang an eine besondere Bewandtniss gehabt haben möchte, wissen sie, und, wie es scheint, auch unser erstes Quellenbuch nichts. Denn, dass 6, 3 der »Sohn des Joseph« keine Aufnahme im Text gefunden hat, kommt blos auf Rechnung desselben Marcus, der auch 1, 1 den Herrn ohne Weiteres »Gottessohn« nennt (S 473). Nur durch diese Unterscheidung erledigt sich der Streit zwischen Köstlin, der die Voraussetzung übernatürlicher Entstehung im zweiten Evangelium leugnet,[3] und Hilgenfeld, der sie statuirt.[4]

1) Ritschl: A. a. O. S. 200. — 2) Der τέκτων soll freilich nach Baur (Marcusevangelium, S. 47) wieder apokryphisch sein. — 3) Evangelien, S. 323. — 4) Evangelien, S. 135.

Dagegen beginnt bei Marcus das Einzigartige, Ausserordentliche im Leben Jesu mit dem Taufacte, wo der heilige Geist, zu welchem Jesus also nicht in ursprünglichem Verhältnisse gedacht ist, »auf ihn herabkommt« (1, 10). So wenig das, was eigentlich geschehen ist, aus der Darstellung des Marcus von dem wunderbaren Gesichte (1, 10) und der göttlichen Ansprache (1, 11) mehr deutlich zu erkennen ist, so ist diese, vielleicht auf einem originalen Ausdruck Jesu selbst ruhende,[1] Darstellung dennoch für die ursprünglichere zu halten den beiden andern Synoptikern gegenüber, die den Vorgang mehr oder weniger in's Objective umbilden. Jedenfalls ist es Ansicht des Quellenbuchs, dass mit jener Thatsache eine eigenthümliche Steigerung im Selbstbewusstsein Jesu eingetreten ist; eine »gewaltig in ihm aufgehende Klarheit über seinen göttlichen Beruf, die wie ein Lichtstrom vom Himmel das Auge, wie eine göttliche Stimme das Ohr seines Geistes traf.«[2] Denn von nun an hat sein ganzes Wesen und Sein wenigstens nach einer bestimmten Richtung hin etwas über unsere Erfahrungen Hinausliegendes. Es macht sich eine Kraft geltend, zu deren Verständniss uns keine Vergleichung gewöhnlicher Beobachtungen den Schlüssel bietet. Es findet nämlich vom Augenblick der Taufe an unserm Berichterstatter zufolge eine gewaltig drängende Einwirkung des Geistes statt, die dem Träger des Geistes keine Ruhe lässt, bis sein Werk im vollen Gange ist.[3] Das erste Resultat dieser mächtigen Wirkung ist, dass sie ihn in die tiefe Einsamkeit der Wüste »hinaustreibt« (1, 12), wo die innere Verfassung zur Ausführung der Aufgabe schliesslich errungen werden soll. Es folgt daher nun der noch ganz im Dunkel der Sage zurückliegende Wüstenaufenthalt, das Weilen im Lande alles Grauens und Mangels, die Versuchungsgeschichte.

Das Hauptverdienst des zweiten Evangelisten ist nun aber, dass er, nachdem er die halbgeschichtliche Eingangspartie rascher, als A, zum Abschluss gebracht, die Eigenthümlichkeit des ersten prophetischen Auftretens Jesu noch so farbenhell gezeichnet hat. Der Herr erscheint hier selbst als Erstling derer, die dem Himmelreich Gewalt anthun.[4] Sein Leben ist hier, wie Kalchreuter bemerkt, »bisweilen wie von einem Sturmwinde getragen.«[5] Es liegt nicht blos in der, dem Marcus eigenthümlichen plastischen Ausdrucksweise (S. 284 f. 448 f.), sondern in

1) Weisse: Evangelische Geschichte, I, S. 474. Vgl. Lc. 10, 18. — 2) Weisse: Evangelienfrage, S. 188. — 3) Ewald: Evangelien, S. 161. — 4) Weisse: Evangelische Geschichte, II, S. 70 zu Mt. 11, 12 = Lc. 16, 16: »Jesus stellt das durch ihn geschehene Herabziehen des Himmelreichs auf die Erde als eine Gewaltthat vor, die er, und mit ihm alle, die seinen Weg gehen, an dem Himmelreich verüben. Er stellt es so dar nicht ohne ironische Hindeutung auf den sachten, bedächtigen und gemessenen Gang, den die Juden nach dem göttlichen Reiche wandeln — als solle das Messiasreich im Schlaf den Müssigen entgegengebracht werden.« — 5) A. a. O. S. 518.

der That macht das ganze Auftreten Jesu in den ersten Momenten seiner Berufsthätigkeit den Eindruck der stürmischen Unwiderstehlichkeit, des gewaltigen und gewaltsamen Eifers. Es muss eine ausserordentlich erschütternde Bewegung gewesen sein, die vom Augenblick der Weihe her noch lange fühlbar nachzittert und bebt. Die ersten Thaten, welche das zweite Evangelium von ihm berichtet, werden ausgeführt mit einem entschlossenen Kraftaufwande, wie derselbe nur bei einem Manne zu erwarten ist, welcher den Beruf fühlt, dem in mächtigen Schwingungen rollenden Rad der Menschheitsgeschichte in die Speichen zu greifen und seinem Lauf eine andere Richtung, eine neue Geschwindigkeit zu verleihen.

Im drängenden Gefühl des unvergleichlichen Momentes, in welchem Gottes Tritt in der Weltgeschichte deutlich, wie nie, zu erkennen war, sieht er sich nach einem bestimmten Wirkungsfelde um; aber nicht eher, als bis er über seinen göttlichen Beruf und über die Zeitverhältnisse, in die er einzutreten im Begriff war, ein vollkommen klares Bewusstsein gewonnen hatte, bis er also sagen konnte: *πεπλήρωται ὁ καιρός* (nur Mr. 1, 15).[1] Zunächst sucht er Organe. Es soll etwas geschehen, und zwar rasch. Mit einem gemessenen Befehl ruft er seine Erstlinge vom Handwerk (1, 17), und ebenso unvermittelt folgen sie, Familie und Geschäft im Stiche lassend (1, 20. 2, 14). Nun aber eröffnet sich vor unseren Blicken ein ganz seltsames Berufsfeld, ein Schauspiel, dessen Verlauf wir hier nur zu verzeichnen, dessen Räthsel wir nicht zu lösen haben. Alsbald in den Synagogen auftretend und in durchaus origineller Energie und Kraftfülle der Rede vordringend (1, 21. 22) wird er schnell das Gespräch der Hütten und Paläste. In den Zuhörern tritt hier und da das gewöhnliche Bewusstsein zurück. Auftritte kommen vor, die an Manches erinnern, was der occidentalischen Auffassung unseres Jahrhunderts höchstens durch ausländische Erscheinungen näher gebracht worden ist (1, 26).

Wie aber die »Geister« der Hörenden auf seine Predigt in gewaltsamen Zuckungen reagiren, so ist auch sein Eindringen auf sie ein in Rede (*ἐπιτιμᾷν* 1, 25. 3, 12. 9, 25) und That (*ἐκβάλλειν* 1, 34. 39) Animoses; und diese temperamentsmässige Färbung des Thuns und Lassens Jesu macht sich bei Marcus auch sonst in auffallender Weise geltend, z. B. 3, 5 (wozu Meyer gut: »Zorn und Mitleid wechselte«). 8, 12. 33. 9, 19. 11, 14. Dabei erscheint die aus dem Innersten heftig quillende Handlung das eine- und anderemal unvermittelt und fremdartig bis zur Unvorstellbarkeit und Unverständlichkeit. So z. B., wenn

1) Weisse: Evangelische Geschichte, I, S. 316. Philosophische Dogmatik, III, S. 289 ff.

er im Kampfe mit den Dämonen nicht blos zu heftigen Drohworten greift, sondern auch den geheilten Aussätzigen so schnell als möglich abfertigt, und sogar zürnend — es ist nicht gesagt und auch nicht mehr zu sagen, wesshalb — zur Thüre hinaustreibt (1, 43). Alles dieses konnte aber bei befangener oder böswilliger Beobachtung auf Jesu Gegner geradezu den Eindruck der Besessenheit (3, 22. 30), auf die Seinigen aber den des Wahnsinns machen (3, 21): eine Beurtheilung, die sich das erste originale Auftreten des Geistes in der Welt überhaupt gefallen lassen muss (Act. 2, 13).

Schon um dieses durchaus Auffallenden in seiner Wirksamkeit willen ist Jesus, besonders anfangs, beständig vom Volk belagert im eigentlichen Sinne des Wortes. Diese Schilderungen bilden einen specifischen Grundzug in A Marcus, von woher sie gelegentlich auch in den Matthäus oder Lucas gekommen sind; vgl. 1, 32. 33. 45 (= Lc. 5, 15). 2, 2. 3. 15. 3, 7—10 (= Mt. 12, 15. 16. Lc. 6, 17—19). 20. 4, 1 (= Mt. 13, 2. Lc. 8, 4). 5, 21. 24 (= Lc. 8, 40. 42). 6, 31. 54—56 (= Mt. 14, 35. 36). 8, 1. 10, 1 (= Mt. 19, 2). Oefter als Matthäus oder Lucas beschreibt daher Marcus den Eindruck, den Jesu Lehre, seine Wunder, ja 9, 15 sein bloses Erscheinen gemacht hat, so dass trotz aller Verbote der Ruf Jesu in immer weiteren Kreisen sich ausbreitet 7, 36, und je länger, je mehr auch von der Ferne Zudrang statt findet. So wird denn gleich von vornherein sein eigenes Haus für ihn die Stätte unausgesetzten, angespannten Kraftaufwandes (1, 33. 2, 1. 15. 3, 20). Er fängt daher bald an, die Städte zu vermeiden und das Herauskommen der Leute zu ihm zu erwarten (1, 45. 2, 13. 3, 9). Ueberhaupt aber wird die Einsamkeit für ihn in demselben Maasse Bedürfniss, als die Oeffentlichkeit seines Auftretens zunimmt. In der Frühe der Morgendämmerung (1, 35), wie in der Späte des Abends (6, 46), zieht er sich zurück in die schweigende Natur, um in langem Gebete zu dem Vater aufzuathmen von der gewaltigen Spannung der physischen und geistigen Kraft. Dies geht so fort bis zur letzten Einsamkeit im Schatten von Gethsemane (14, 35. 39). Früher aber wird als Ort seiner Ruhe bald ἔρημος τόπος, welcher Ausdruck so 1, 35 (= Lc. 4, 42). 45. 6, 31. 32 (= Mt. 14, 13). 35 (= Mt. 14, 15. Lc. 9, 12) vorkommt, bald das Heidenland genannt 7, 24; und gerade der letztere Fall beweist, wie er solches Ausathmen als ein Recht in Anspruch nimmt und auf, auch dorthin ihn verfolgenden, ohnehin etwas zudringlich scheinenden, Hülferuf nicht ohne Weiteres eingeht (7, 27).

Fragen wir nun aber nach den Umrissen, mit denen der äussere Verlauf dieses, so energisch in Gang gebrachten, öffentlichen Auftretens gezeichnet wird, so finden sich solche unter allen Synoptikern nur in unserem zweiten Evangelium. Während im dritten eine allgemeine

chronologische und geographische Unordnung wenigstens für die grosse Einschaltung 9, 51—18, 14 fast allgemein zugegeben wird, leidet in dieser Beziehung auch das erste nicht blos an den S. 103 f. 431 ff. hervorgehobenen Mängeln, dass Jesus schon in der Bergrede als Messias spricht, und doch fortwährend mit seiner Messianität zurückhält, dass schon 14, 33 die Jünger ihn als Sohn Gottes begrüssen, während doch erst 16, 16 dem Petrus dieses Wissen aufgeht u. s. w., sondern es lassen sich auch auf keiner Karte die Schritte und Tritte dieses, gleichsam allgegenwärtigen, Messias nachzeichnen, während man im zweiten Evangelium fast immer die Station kennt, auf der man sich befindet, weil ganz allmälig und bewusst die Kreise, die der Herr auf seinen Reisen beschreibt, sich erweitern. Es waltet in diesem äusserlichsten Theil der Darstellung derselbe Fortschritt, wie in der innern Entwicklung und dem allmäligen Hervordrängen des Messiasgedankens. Durchweg fällt daher ein scharfes und helles Licht auf das galiläische Wesen und Sein Jesu, wie er hier waltet in seinem — oder, wie nach 1, 29 mit grösserer Wahrscheinlichkeit gesagt werden muss, des Petrus — einstöckigen (2, 4),[1] aber mit einem Vorhof versehenen (2, 2), Hause, darinnen er — was bei Matthäus und Lucas schon verwischt ist — die Jünger (3, 20) und in Fällen auch weiter sich hinzufindende Personen (2, 15) bewirthet. Ueberhaupt wird die Wohnung Jesu in keinem Evangelium so oft (vgl. auch 2, 1. 9, 33) genannt, wie bei Marcus.[2] Die öffentliche Wirksamkeit aber, die von diesem Hause aus in Galiläa unternommen wird, theilt sich in sieben, stets weiter ausgedehnte Kreise, die ganz bestimmt gezogen werden können, ohne dass der Uebergang dem Schriftsteller immer braucht in's Bewusstsein gefallen zu sein. Wir zeichnen dieselben in Kürze ab:

1. Cap. 1. Anfang des Evangeliums von Christus ist — nach der ältesten evangelischen Schrift — Johannes der Täufer, von dem übrigens im Vergleich mit Matthäus und Lucas nur kurzer Bericht gethan wird, um rasch zu dem Augenblick hinzueilen, wo Jesus mit dem Geiste gesalbt wird (1, 9—11). So fällt auf die vorwärts und rückwärts noch in sagenhaftes Dunkel gehüllten Anfänge des Auftretens Jesu der erste Lichtstreifen der Geschichtlichkeit, der den künftigen Messias am untern Jordan, wo Johannes taufte (1, 5), hervortretend, von da sofort

1) Ewald: Evangelien, S. 197. — 2) Dagegen können wir nicht mit Bleek (Synopsis, II, S. 29) das Haus Jesu in Kapernaum auch 7, 17. 9, 28. 10, 10 angedeutet finden, da 10, 10 der Herr nach 10, 1 gar nicht in Galiläa zu denken ist, 9, 28 wenigstens nicht in Kapernaum, wohin er 9, 33 erst kommt, die Scene 7, 17 aber eben desshalb leichter mit Meyer in die Landschaft Genezareth verlegt wird. So ist ja auch das Haus 7, 24 offenbar nicht in Kapernaum, sondern im Gebiet von Tyrus zu suchen.

aber in die Wüste sich zurückziehend erscheinen lässt. Doch ist dieser ganze Anfang, zumal in unserem Marcus, knapp und gedrängt gehalten. Deutliche Spuren der Augenzeugenschaft trägt der Bericht erst da, wo Jesus in Galiläa auftritt[1] und, durch seine erst berufenen Jünger veranlasst, in Kapernaum sich niederlässt. Zumal seit Marcus 1, 21 macht die bisherige skizzenartige Arbeit einer grösseren Ausführlichkeit, vielleicht auch die bisherige Flüchtigkeit des römischen Bearbeiters einer, meist an's Wort sich haltenden, Genauigkeit Platz.[2] So beginnt die eigentliche Erzählung von Jesu galiläischer Wirksamkeit mit der Darstellung seines Tagewerkes an einem Sabbat in Kapernaum. Der Dämonische wird in der Schule, die Schwiegermutter des Petrus unter ihrem eigenen Dache geheilt, dann Jesus Abends in seinem Hause von Hülfesuchenden stark und lange bedrängt (1, 21—34). Morgens in aller Frühe bricht er daher, um allein zu sein, auf, wird aber von seinen vier Jüngern eingeholt; bereits ist, wie er erfährt, seine Schwelle in Kapernaum wieder belagert, er wendet sich daher auf einer ersten Rundreise durch Galiläa in andere Städte, als welche auch mit zu seinem Berufsfelde gehören, heilt irgendwo einen Aussätzigen und ist bald weder in den Ortschaften, noch in den abgelegenen Gegenden, dahin er sich zurückzieht, mehr sicher vor dem, durch sein Auftreten elektrisch berührten, Volke (1, 35—45).

2. 2, 1—3, 6. Nach der ersten, nur mit vier Jüngern unternommenen Reise finden wir ihn wieder in seinem Hause zu Kapernaum, dieses abermals im Zustande der Belagerung. Kaum hat der, durch's Dach herabgelassene und durch die Thür wieder ausgegangene, Paralytische die Volksmenge zertheilt und nach sich gezogen, so begibt sich auch Jesus in's Freie, um seine Lehrthätigkeit am Meer fortzusetzen (2, 1—13). Von nun an wird ein, mehrere Tage anhaltender, Aufenthalt in und bei (2, 13. 23) Kapernaum beschrieben, ohne dass gesagt wird, wie die einzelnen berichteten Thatsachen sich auf die verschiedenen Tage vertheilen (2, 14—3, 6), wesshalb Matthäus, der die beiden Sabbatsgeschichten auf denselben, und Lucas, der sie auf zwei verschiedene Sabbate verlegt, gleich unsicher verfahren. Zu bemerken ist noch, dass Jesus in Levi einen fünften Jünger beruft, gleich nachdem bei Gelegenheit der Heilung des Paralytischen das erste deutliche Zeichen von pharisäischer Opposition zu Tage getreten war (2, 6. 7), die sich freilich zunächst nur an die Jünger wagt (2, 16), dann den Herrn selbst interpellirt (2, 18. 24) und ihm auflauert (3, 6). So rasch hat sich diese Opposition gesteigert, dass schon 2, 20 ein Trauer verheissendes Wort

1) Weisse: Ev. Geschichte, I, S. 58. — 2) Ewald (Evangelien, S. 194), Meyer (Zu Marcus und Lucas, S. 21).

in Jesu Munde, und 3, 6 der Anschlag, ihn zu Grunde zu richten, in der Pharisäer Herzen zu finden ist. Dies aber ist auch der einzige trübe Punkt in dem anfangs so lichtvollen Gemälde des Erfolges, den Jesus bei der Volksmasse findet.

3. 3, 7—19, wo vor den Worten »und sie kommen nach Haus« der römische Bearbeiter abbricht und seine grösste Lücke eintreten lässt (S. 75 f. 78). Ein entscheidender Tag, Wahl der Zwölfe und Bergpredigt in sich fassend. Jesus hatte sich aus Kapernaum an den See begeben, sinnend über die neue, schwüler und verhängnissvoller werdende, Sachlage; bald genug ist er jedoch umdrängt nicht blos von Hülfesuchenden, sondern auch von Neugierigen, deren jetzt bereits aus Judäa und Peräa Etliche herbeigekommen sind. Sobald es irgend angeht, entzieht er sich, indem er, begleitet nur von entschiedenen Anhängern, einen Berg besteigt. Dort nun wählt er aus der grössern Anzahl derselben noch andere sieben zu den vorhandenen fünf Jüngern.

Ein grösserer, geordneter Kreis von solchen war ihm, bei steigender Schwierigkeit der Sache, als Haupterforderniss erschienen, um festeren Fuss im Volke zu fassen. Während die früheren Jünger von der Arbeit ihres Berufs gelegentlich abberufen werden, zeigt sich daher eine planmässige Absichtlichkeit in der Wahl der Zwölfe. Damit aber war ein zweiter, geschlossenerer Bau auf die erste Grundlage befestigt,[1] dagegen Jesus zur grossen Volksmenge fortwährend in einer ganz ungebundenen Stellung verblieb und grundsätzlich verbleiben wollte.[2] An jene Jünger nun hält er die vom römischen Bearbeiter ausgelassene, von Lc. 6, 20—49 nur an einer Stelle (39. 40), von Matthäus aber durchaus überarbeitete Bergrede. Ihr ursprünglicher Inhalt bewegt sich in der rein sittlichen Sphäre, geht über die klar ausgesprochenen und allseitig entwickelten Grundsätze heilig duldender Feindesliebe nicht hinaus — Grundsätze, die eben jetzt, wo die Opposition in ihrer verhängnissvollsten Tragweite vor das Auge seines Geistes getreten war, errungen und zum festen, unerschütterlichen Eigenthum gemacht werden mussten. Nur durch Ausdulden des Widerstandes kann der ewige Sieg unserer Sache gerettet werden: diese Losung prägt die Bergpredigt des Lucas ganz sachgemäss in jedem Verse den neuerwählten Jüngern ein, während die Bergrede des Matthäus als Rede nirgends im geschichtlichen Verlauf des Lebens Jesu unterzubringen ist, so geschichtlich und ächt sie auch in allen ihren einzelnen Fragmenten sein mag. Steht es aber so mit der Bergrede, so liefert schon sie Beweis genug hierfür, dass Jesus von Anfang an ein Kreuzesreich vor Augen sah, und dass er sich

1) Ewald: Evangelien, S. 191. 294. — 2) Weisse: Evangelische Geschichte, I, S. 388 f.

nie der Illusion hingegeben hat, eine weltliche Reform oder auch nur einen allgemeinen religiös-sittlichen Umschwung im Volke Israel gleichsam wie mit dem Zauberstabe hervorrufen zu können.[1] Eine Theokratie mitten im römischen Reich gründen zu wollen, wäre die Sache eines Schwärmenden gewesen.[2]

4. 3, 19 von καὶ ἔρχονται εἰς οἶκον an bis 4, 34. Jesus kehrt, was nicht am selben Tage braucht geschehen zu sein, nach Kapernaum zurück. Der Bearbeiter nimmt den Text übrigens erst da wieder auf, wo die Erzählungen von dem, beim Eintritt in die Stadt ihn behelligenden, Hauptmann und dem, unmittelbar darauf geheilten, Stummen bereits absolvirt sind. Kaum ist Jesus zu Hause, so drängt sich eine grosse Masse Volkes herein, füllt das Haus an, so dass an ein Abendessen nicht gedacht werden kann (3, 20). Es waren Dies nicht mehr blos Leute, in und um Kapernaum wohnhaft, sondern auch jene schon 3, 7. 8 bezeichneten Ankömmlinge aus weiterer Ferne. Zu diesen waren nun neu hinzugestossen seine Mutter und Geschwister; aufgeregt durch das viele Gerede, schmerzlich berührt durch den Tumult, der sich alsbald bei Jesu Einzug erhebt, beschliessen sie, der Sache ein Ende zu machen und das, ihnen völlig fremd und unverständlich gewordene, Familienglied als wahnsinnig festzunehmen — eine Thatsache, die schon dem Matthäus und Lucas zu unanständig erschien und darum in ihren Evangelien wegfiel. Gleichwohl ist noch viel herber die Beurtheilung, die Jesus von den aus Jerusalem von ihren Gesinnungsgenossen nach Galiläa gerufenen Pharisäern erfuhr. Dieselben kommen ihren, durch Jesu Wunder in Verlegenheit gesetzten, Parteigängern zu Hülfe und scheuen sich nicht, die populärste Erklärungsweise des Wahnsinns auch auf ihn anzuwenden und so seine Besessenheit, in Folge deren auch den höllischen Ursprung seiner Wunder zu behaupten. Schon dieser Pragmatismus verbietet also, das ἐξέστη 21 etwa blos von einer Ohnmacht zu erklären, wie neuerdings noch Linder will.[3] Kaum hat sich Jesus dann mit scharfer Dialektik vertheidigt, so sind seine Verwandten unterdessen soweit vorgedrungen, um Aufmerksamkeit zu erregen. Hierdurch veranlasst schneidet Jesus die sein Werk störend durchkreuzenden Fäden natürlicher Familiarität mit unzweideutigem Wort ab (3, 33—35). Ganz in Analogie mit dem Ausspruch der anderen Quelle *Λ* Lc. 14, 26. 27 = Mt. 10, 37. 38 handelt er, wenn er trotz der Sorge, die sie seinetwegen beweisen, in der Absicht, ihn mitten in seiner Berufsthätigkeit zu stören, ja ihn derselben zu entreissen, eine Rücksichtslosigkeit er-

1) Dorner: Jesu sündlose Vollkommenheit, S. 31. 45. — 2) Gegen Lessing, Reinhard, Venturini, Ammon, Paulus, De Wette, Hase: Leben Jesu, 2. Asg. S. 83. ff. — 3) Studien und Kritiken, 1862, S. 556.

blickt, die auch ihn seinerseits nicht veranlasst, ihrethalben bis vor die Thür zu gehen. Der Evangelist aber benutzt diesen Ruhepunkt, um »ein Bild der Lehrweise Christi«[1] oder vielmehr einen Ueberblick über die nunmehr folgenden, einer weniger von aussen bewegten Lehrwirksamkeit gewidmeten, Tage zu geben (4, 1—34). Wenn daher gegen die Verbindung aller, in dieser Nummer angebrachter, Stücke bemerkt wurde, dass Marcus offenbar ungeschichtlich in den Zeitraum eines einzigen Tages zusammenzwänge, wozu ein Tag nicht ausreiche,[2] so fehlt hierzu jeder Anhaltspunkt in dem Schriftstücke selbst.[3] Die parabolischen Reden müssen vielmehr in ähnlicher Weise im Zusammenhang des Ganzen betrachtet werden, wie das Programm im ersten Evangelium Mt. 5—7.

5. 4, 35—6, 6. Von nun an überwiegen die Reisen den Aufenthalt in Kapernaum entschieden, ja sie nehmen auch weitere Ausdehnung an. Zwar was die Richtung nach Osten anlangt, findet Jesu Wirken ein nahes Ziel in dem überseeischen Gebiet von Gadara, dagegen dringt er, nach kurzem Zwischenaufenthalt in Kapernaum (5, 21—43), diesmal westlich bis nach Nazareth vor, wo er Veranlassung findet, eine ähnliche bittere Erfahrung, wie er sie in seiner Familie gemacht hatte, auch mit Beziehung auf Vaterstadt und Gemeindegenossenschaft auszusprechen (6, 4).

6. 6, 7—7, 37. Von hier an beginnt ein grosser Wendepunkt. Auch Hitzig hat in der vorhergehenden Scene zu Nazareth richtig den Abschluss des ersten Kreises in Jesu lehr- und werkthätigem Herumwandern erkannt.[4] Denn bis jetzt waren die zwölf Jünger Jesu ständige Begleiter gewesen; nun aber ist ihre erste Lehrzeit vorüber, und sie werden selbstständig ausgesandt. Durch diese allerorts erscheinenden Jüngerpaare (*δύο δύο*, nur Mr. 6, 7) musste aber Jesu Name vollends in jedes Ohr erklingen, und so kann jetzt auch Herodes Antipas nicht mehr umhin, Notiz davon zu nehmen (6, 14—16). Die Gedanken des Herodes über Jesus, ob er nicht etwa gar der Täufer sei, benutzt dann der Evangelist, um in geschicktester Weise den Stillstand, der bis zur Wiederkunft der Jünger in Jesu Leben eingetreten war, mit der nachträglichen Erzählung vom Ende des Täufers auszufüllen. Damit war dann aber auch vor Jesu Seele selbst sein eigener tragischer Ausgang um ein Gutes näher und gewisser hingetreten. Während bisher Galiläa, das vom Sectengeist weniger durchsäuerte Land, wo er auf eine, von Feinden weniger durchkreuzte, Wirksamkeit hoffen konnte, Hauptschauplatz seiner Thätigkeit war, insonderheit die nördliche Gegend Galiläa's,

1) Weiss, S. 668. — 2) Saunier, S. 80 f. — 3) Wilke, S. 603 f. — 4) Joh. Marcus, S. 129.

westlich vom See, von wo er nur etwa dreimal auf kurze Zeit übersetzte: so führt er dagegen jetzt ein vorwiegend unstätes Leben, vermeidet so viel als möglich das Land des Herodes, sucht gleich nach Rückkunft der Jünger die Einsamkeit auf und lässt sich zu diesem Zweck in des Philippus Tetrarchie übersetzen (6, 32); er vermeidet auch nach der Rückfahrt die Städte, und wandelt die Landschaft Genezareth entlang (6, 53—55), seine Heilswirksamkeit fortsetzend, seine antipharisäische Opposition schärfend. Endlich geht er geradezu in's Ausland, sucht Ruhe im heidnischen Gebiet von Tyrus (7, 24), wendet sich weiter nach Norden bis nach Sidon und kehrt dann durch die halbheidnische Dekapolis zurück (7, 31).

7. 8, 1—9, 50. Der Höhepunkt von Jesu Wirksamkeit. Diese Abschnitte bilden zusammen eine neue Epoche im Leben Jesu, der also nochmals auf kurze Zeit die Ufer des See's besuchte (8, 10. 22), um sich bald wieder nach Norden in die Gegend von Paneas zurückzuziehen (8, 27); dann aber, im Gefühl des nahenden Todes nach Jerusalem gezogen, betritt er zum letztenmal und nur incognito (9, 30) Kapernaum, das lange verlassene (9, 33). Zwar das öffentliche Wirken Jesu ist nun vorbei; er widmet sich eigentlich schon seit 8, 27, besonders aber 9, 31—10, 45 nur noch der Unterweisung seiner Jünger.[1] Dennoch stellt diese Epoche den Höhepunkt in seinem Leben dar, einerseits insofern als er jetzt zum ersten Mal von einem Jünger als Messias erkannt und bekannt wird (8, 29), andererseits insofern, als unmittelbar darauf im Angesicht von drei Jüngern die Scene der Verklärung beschrieben wird, deren wesentlichster geschichtlicher Gehalt im Gegensatze zum Petrus-Bekenntniss sicherlich in dem bereits dreifachen Aufleuchten der Flamme zu suchen ist, welche anzuzünden Jesus erschienen war.[2] Es ist nun aber auch die höchste Zeit, dass die Jünger über das wahrhafte Wesen seiner Messianität in's Klare kommen, da deren innere Vollendung bereits erreicht,[3] die Lebenslinie Jesu daher von nun an eine absteigende ist. »Vom hohen Berge steigt Jesus wieder herunter (9, 9); aber auch seines Lebens Sonne neigt sich jetzt abwärts; und er wandert von nun an in südlicher Richtung nach Galiläa und durch Galiläa und Peräa dem Schicksale, das zu Jerusalem seiner harrt, entgegen.«[4] Daher von nun an die Leidensweissagungen, in Folge deren 9, 30—32 eine ernste und finstere Stimmung sich über das ganze Bild lagert, so dass selbst die Jünger sich fürchten, ihn über das unfassbar nahe Verhängniss zu befragen.

1) Weiss, S. 651. 670 f. — 2) Ewald (Geschichte Christus, S. 339), Weisse (Evangelienfrage, S. 259). — 3) Ewald: Evangelien, S. 270. — 4) Hitzig: A. a. O. S. 128.

Blicken wir auf diese sieben Stufen des öffentlichen Lebens Jesu zurück, so bestätigt sich uns das Resultat, dass nur allmälig, und klar erst fast ganz am Ende, die Jünger mit aller Entschiedenheit in Jesu, der ihnen diese Ueberzeugung nicht aufnöthigte, den Messias erkannt haben. Damit verträgt es sich recht wohl, wenn ein bestimmtes Minimum von Vertrauen, in ihm den Verheissenen gefunden zu haben, schon von Anfang an in ihrem Herzen vorhanden war, wie denn andererseits auch das Misstrauen, womit die Pharisäer dem werdenden Messias folgten, sich schon dadurch hinlänglich zu erkennen gibt, dass sie ihn auch in Galiläa, wohin sie ihm folgen, sorgsamst überwachen und seine Wirksamkeit zu hemmen suchen (2, 6. 3, 6. 22). Hier aber thut Jesus seinerseits die ersten und entscheidenden Schritte; er nimmt den unvermeidlich gewordenen Kampf mit grösster Energie auf, indem er besonders gegen die peinliche Sabbatmode, den Triumph pharisäischer Werkgerechtigkeit, absichtlich und bei jeder Gelegenheit opponirt (Mr. 2, 23—28. 3, 4), aber auch sonstige Liebhabereien der Orthodoxie durchbricht (2, 16. 18. 23. 7, 1—5), und den spähenden Gegnern Anklage auf Anklage, jede an und für sich schon von Centnerschwere, in's Angesicht schleudert (vgl. besonders 3, 28—30. 7, 6—13). Schnell reift daher in den Gegnern der Entschluss, ihn vom Leben zum Tode zu bringen (3, 6).

So neigte sich die Laufbahn Jesu rasch ihrem tragischen Ende zu, einem Ende, welches von Jesus selbst mit immer steigender Klarheit als das allein mögliche, aber auch als das allein seiner würdige, als das göttlich nothwendige vorausgesehen und vorausgesagt worden war. Der Hass der Pharisäer und die Indolenz des Volkes liessen von Anfang an keine andere Aussicht. Jener konnte sich nur im höchsten Maasse herausgefordert fühlen durch die rücksichtslose Strenge, womit Jesus Alles aufdeckte, was in und an ihnen war, das lieblose Herz, die im Innersten durchlöcherte und zerfetzte Sittlichkeit, den äusseren Tugendschein, den heuchlerischen Hochmuth. Zwischen der so gearteten unbeugsamen Opposition eines Mannes, der allem Anscheine nach darauf ausging, die messianischen Hoffnungen des Volkes für sich in Anspruch zu nehmen, und der zähesten, empfindlichsten Hierarchie, die je da war, musste es rasch zum unheilbaren Bruche kommen. Leicht aber war vorauszusehen, dass auch in Galiläa nur der kleinere Theil des Volkes es mit ihm wagen würde auf die Gefahr eines solchen Bruches hin. Denn nur ein Umstand hätte dem, schon früh feststehenden, Todesurtheil die Spitze abbrechen können: eine Reihe unmissverständlicher, energischer Demonstrationen des Volkes. Um solche aber hervorzurufen, hätte Jesus, wenn auch nur vorübergehend, die volksthümlichen, triebkräftigen, rasch entzündbaren Messiasgedanken in Dienst nehmen, oder

vielmehr sich ihnen in Dienst geben müssen. Dass er diese, aller sonst geltenden menschlichen Politik zufolge unverfänglichen, weil allein gangbaren, Geleise mit keinem Schritt und Tritt betreten hat, ist, bei den ausserordentlichen Mitteln, die ihm zu Gebote standen, allein der ausreichende, Alles erklärende Grund seines Untergangs geworden. Gerade die Tausende, die er geheilt hatte, die neugierig ihm zuströmten, die seine Worte und Thaten nach allen vier Winden ausbreiteten (Mr. 5, 20), waren doch wieder Verwandte und Landsleute jener Nazarener, unter welchen Jesus eine der bittersten Erfahrungen machte (6, 1—6); sie waren nur die regbarern Theile des schweren, sittlich rohen und harten Stoffes, aus welchem das ganze Volk gebildet war. Aber nicht etwa unverhofft, wie ein Verhängniss, kam die dunkle Katastrophe über ihn, er ging ihr vielmehr im entscheidenden Augenblick entgegen. »Wenn er nach längerem, ununterbrochenem Wirken in Galiläa, nach allen Erfahrungen, welche er über die Aufnahme seiner Lehre bei dem Volke, und den Widerstand gegen sie bei den Gegnern, mit welchen er schon damals in Berührung kam, gemacht hatte, den Entschluss fasste, sich aus Galiläa nach Judäa zu begeben und in der Hauptstadt selbst zu erscheinen, am Sitze der Machthaber, zu deren herrschendem System seine ganze bisherige Wirksamkeit in dem entschiedensten Gegensatze stand, so kann dieser so folgenreiche Schritt nur aus der Ueberzeugung der Nothwendigkeit hervorgegangen sein, dass seine zur Entscheidung reife Sache sich jetzt auch wirklich entscheiden müsse.«[1]

Das so vorbereitete letzte Geschick stellt dann das zweite Evangelium von 10, 1 an dar in einem, ganz aus einem Gusse gefertigten, Stücke. Abgesehen von etlichen Specialitäten haben daher auch die anderen Synoptiker hier den Gang des Marcus innegehalten. Nur trägt bei ihm die Leidensgeschichte jenes, den meisten Partien eignende, Gepräge der Ursprünglichkeit in ganz besonders deutlichem Grade. Man darf nur die Berichte über das Zittern in Gethsemane, über das unwillige und schmerzliche Schweigen vor geistlichem und weltlichem Gericht, über den heftigen Kampf am Kreuz vergleichen, um zu der Ueberzeugung zu gelangen, dass mehr die Vollständigkeit, als die intensive Lebensfülle des Bildes Jesu durch die späteren Berichte gewonnen hat. Denn auch Das, was den Charakter des Heilandes als solchen ausmacht, jenes auf rastlosem Umherreisen ihn begleitende Hungern und Dürsten, die Seelen an ihrem tiefsten Bedürfnisse zu fassen, findet bei Marcus den concretesten Ausdruck (1, 38). Seine Darstellung thut Alles, um als besonders denkwürdig hervortreten zu lassen jenen unwiderstehlichsten Herzensdrang, jenes, allezeit frisch und lebendig aus der Seele her-

1) Baur: Christenthum der 3 ersten Jahrhunderte, 1860, S. 38.

vorquillende, Seufzen des Mitgefühls (vgl. σπλαγχνισθεὶς 1, 41. 6, 34. 8, 2. 9, 22; ἀναστενάξας τῷ πνεύματι 7, 34. 8, 12), vermöge dessen Jesus auch im physischen Leiden immer das Sittliche erkennt, durch die leidenden Augen in das Leiden der Seele zu blicken versteht (2, 5). Dies erinnert uns einerseits überhaupt an die, auch auf die Jünger übertragene (6, 11), lebendige Symbolik des äusseren Auftretens, an die sprechende Geberde, wie sie das zweite Evangelium überhaupt auf Schritt und Tritt erkennen lässt, vgl. ἐναγκαλισάμενος 9, 36. 10, 16, προσκαλεσάμενος 3, 23. 8, 34. 12, 43, ἐμβριμησάμενος 1, 43, στυγνάσας 10, 22, συλλυπούμενος 3, 5. Hierzu sind ferner zu vergleichen Stellen, wie 1, 31 ἤγειρεν αὐτὴν κρατήσας τῆς χειρός, 1, 39 ἦν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγάς (wozu Meyer), 4, 39 διεγερθεὶς ἐπετίμησεν, 5, 40 ἐκβαλὼν πάντας, 5, 41 κρατήσας τῆς χειρός (haben Matthäus und Lucas es an dieser Stelle ebenfalls, so doch Marcus 9, 27 wieder allein), 8, 23 ἐπιλαβόμενος τῆς χειρός, ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας u. s. f. Ausserdem deutet das häufige περιβλεψάμενος (3, 5. 34. 5, 32. 9, 8. 10, 23. 11, 11), ἀναβλέψας (6, 41. 7, 34. 8, 24. 16, 4), ἐμβλέψας (10, 21. 27. 14, 67), ἐπιστραφεὶς καὶ ἰδών (8, 33) auf Erinnerungen, wie sie für Augenzeugen an den Thatsachen selbst haften. So besonders 10, 14 (ἠγανάκτησεν). 21 (ἠγάπησεν αὐτόν), wo Marcus allein den Affect ausdrückt. Andererseits tritt aber in jenen Krankenheilungen auch zu Tage eine gewisse, freilich auch von allen andern Evangelisten notirte, Unmittelbarkeit, womit er mit den Herzensgedanken anderer Menschen überhaupt in Berührung tritt (vgl. besonders 2, 8. 3, 4. 8, 17. 9, 33—35. 12, 15, auch 3, 16. 17. 14, 18. 30). Charakteristisch für seine Art, die Menschen schnell und scharf nach ihrem jedesmaligen individuellen Thun zu beurtheilen, sind unter Anderm wohl auch die Situationen, in welchen die Jünger von ihm berufen werden. Den Petrus beobachtet er im Fischen, den Johannes im Ausbessern des Netzes, den Matthäus im Ausrichten des Zöllneramtes (1, 16. 19. 2, 14), ähnlich auch die Wittwe beim Einlegen in den Gotteskasten (12, 41). Daher uns auch das, bei Justin zunächst mit einer anderen Pointe versehene,[1] »ungeschriebene Wort« den Stempel der Aechtheit nicht wenig zu tragen scheint: ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρινῶ.

So ist Beobachtungsgabe und Urtheil von derselben im Flug auffassenden, durchdringenden und scharf theilenden Art, auf welche die sonstigen Charakter- und Temperamentseigenthümlichkeiten schliessen lassen. Wie er selbst verständige Antworten liebt (12, 34), dagegen der geistigen Unlust und der Trägheit der Auffassung gegenüber eine sittliche Erregung hervortreten lässt (Mr. 8, 17. 21), so sind seine eigenen

1) Dial. cum Tryph. 47.

Erklärungen stets überraschend auch in ihrer Form. Das unbewusste und in Frage gezogene Recht der Liebe weiss er mit der schönsten Deutung ihres Thuns zu bestätigen (14, 6—9); niemals ist er, wo er selbst gefragt wird, um's rechte, hier nur einschlagende, Wort verlegen (12, 15. 17); er weist Fragen mit berechtigten Gegenfragen zurück (11, 28. 29. 33), dringt selbst in unausweichlichen Berufungen auf allgemein Zugestandenes vor (8, 19. 20), und wirft nieder mit bildlicher, aber in ihrer Anzüglichkeit nicht missverständlicher Rede (12, 12). Wie er aber im lebhaftesten, Schlag auf Schlag fortlaufenden, Dialog stets seinen Gegnern voraus ist und verkehrte Gedanken, seien dieselben ausgesprochen, oder nicht, mit unerbittlicher Dialektik zu vernichten weiss (2, 9. 25—28. 3, 4. 23), so geht er endlich kühn von der Defensive auch zur unverhüllten Offensive über (12, 35—37), wo dann seine Rede leicht die ganze Heftigkeit und Energie ihrer ursprünglichen Form wieder erreicht und den Gewinn einer so langen Beobachtung in der treffendsten, mit wenigen Strichen Alles kennzeichnenden, Individualisirung niederlegt (12, 38—40).

Die letzt angedeuteten charakteristischen Züge haben nun freilich auch in Matthäus und Lucas ihre Parallelen, so dass Keim es versuchen konnte, gerade die »menschliche Entwicklung Jesu« an der Hand des Matthäus darzustellen. Die wesentlichen Züge seines Bildes sind aber folgende. Wie jedes menschliche Bewusstsein sich bildet, so lässt er auch dasjenige Jesu hervorgehen aus jenem geheimnissvollen Concert, zu welchem Selbstanschauung und Weltanschauung zusammentreten. Wir sehen in seinem Leben nichts davon, dass er Menschen und Dinge apriorisch in sich trüge; mag die Gabe der Divination ihm, wie so manchem wunderbar und tief angelegten Geiste, zu Gebote gestanden haben: »im Grossen und Ganzen ist sein Wissen von der Welt nicht durch Intuitionen, sondern durch Perceptionen, und zwar durch eine ganz ungewöhnlich enorme Akribie theilnehmender, kritischer, ironischer Weltbeobachtung zu Stande gekommen.«[1] Nun treten ihm, abgesehen von den so genial ausgebeuteten Stoffen des Natur- und Gesellschaftslebens, drei geschlossene Mächte entgegen als die tiefsten Impulse des Erlöseramtes. Es waren die stille gewordenen Männer des alten Bundes, die ihm zu Hause, in der Leseschule und in der Synagoge vor die Seele traten und diese Seele ganz erfüllten. Aber so sehr er, was äusserliche historisch-kritische Beurtheilung jener Bücher und Geschichten betrifft, ganz auf der Linie seiner Zeit überhaupt sich bewegt, so schlechthin einzig steht er doch da in der scharf- und tiefsinnigen Behandlung der Schrift, womit er den sittlichen Wesensgehalt des Ge-

1) S. 13.

setzes unermüdlich aus der Schale herausbildet und mit den erleuchtetsten Höhen des prophetischen Wortes verbindet. Was dann zweitens die religiösen Gemeinschaften seines Volkes betrifft, so lehnt Keim mit Recht alle Beziehungen auf den Essenismus ab, macht aber dafür die treffende Bemerkung, dass der Pharisäismus es vielmehr gewesen sein muss, den der junge Israelite in Nazareth mit der gespanntesten Aufmerksamkeit verfolgte; eben der spätere Eifer seiner Widerlegungen ruht auf der Anerkennung des hinreissenden und verführerischen Eindruckes, den der Pharisäismus unter dem damaligen Jammer der unnationalen und heidnischen Herodeszeit auf alle treuen und hoffnungsstarken Gemüther machen musste. Hilgenfeld's Gegenbemerkungen[1] lassen blos noch dem weiteren Gedanken Raum, dass die innere Abkehr Jesu vom Pharisäismus in demselben Maasse an bitterem Ernste zunahm, als der Lauf seines Lebens ihn in immer unmittelbarere Berührung mit dem unabgeschwächten Musterpharisäismus setzte, wie er in Jerusalem, am eigentlichen Heerd des Heiligthums, Pflege fand. Drittens endlich ist es der Wüstenprediger Johannes, an dessen Art und Wesen sich Jesus im Anfange völlig anschliesst, in dessen Ausgang er auch zuerst sein eigenes dunkles Schicksal liest.

Diesen äusseren Eindrücken begegnete nun aber die Widerstandskraft des eigenen Genius, einer eigenthümlichen, ja einer wunderbaren Begabung aus jenen Tiefen Gottes, welche selbst gewöhnlichere Menschen zum räthselvollen Geheimniss stempeln, einer eminenten Stärke des Willens und der Entschlüsse und einer Verkehrsrichtung, welche im Voraus noch voller und sehnsüchtiger, als sie in die Welt ging, rückwärts in die Tiefen des eigenen Geistes und in die Offenbarung Gottes im Menschengeist sich versenkte.[2] »Aus der scheinbar widerspruchsvollen Doppelheit entwickelte sich unter Kämpfen und Ringen der wunderbare weltgestaltende Einheitsgedanke seines Lebens, der Sohn Gottes und als Sohn Gottes der Retter einer Welt zu sein.«[3] Diese innere That war aber nicht fertiges Resultat, sie war Process; der erste siegreiche Grundsatz, das politische Messiasthum zurückzustossen, um der arme Diener einer sittlichen Menschheit zu sein, lag immer noch im Bereiche der Anfechtbarkeit und Erschütterung; die Ruhe thronte erst auf dem Kreuz und auf dem Haupte, das sich dort in den Tod beugte. Unter solchen sittlichen Thaten und Kämpfen gestalteten sich seine Ueberzeugungen von seiner Mission. An seine Messianität glaubte er allermeist um seiner selbst willen, indem er eben sich, den Mann der Zeit und den Mann Gottes in Kraft und Geist, der Zeit und der Mensch-

1) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1862, S. 40 ff. — 2) Keim, S. 22. — 3) S. 24.

heit entgegen brachte. Aus der Verzweiflung der Zeit, die nur er ganz verstand, appellirte er an das Herz eines väterlichen Gottes, das nur durch ihn sich der Menschheit öffnen konnte. »Das messianische Selbstgefühl, innere Stimmen und Selbstanschauungen, die verschärfte Selbstunterscheidung von der sündigen lichtlosen Welt, endlich der ruhelose Drang, über der kranken Menschheit und für die kranke Menschheit die Anker des Seins und Hoffens in das Unendliche einzuschlagen, das Alles bringt den Gottessohn in der Einzigkeit zum Durchbruch.«[1] Beides, das Wissen um seine Messianität und um seine Gottessohnschaft, hat sich parallel entwickelt; eine Idee hat die andere gefördert und gesteigert, nicht aber ist die eine ganz in die andere über- und aufgegangen. So macht sich die national bedingte Seite in seinem Selbstbewusstsein bis zuletzt auch darin geltend, dass neben dem geistigen Kreuzreich ein eigentliches Messiasreich doch stets festgehalten, ja in nächster Nähe erwartet wird. Aber »das sittliche Reich war die welthistorische Centralidee, das Messiasreich ist der ablösbare Ausläufer.«[2]

So treffend ohne alle Frage diese allgemeine Charakteristik des Entwicklungsganges Jesu ausgefallen ist, so würde sie doch zu recht individuellem und concretem Leben erst haben gedeihen können, wenn der Verfasser mit weniger Vorurtheil an's Werk hätte gehen können hinsichtlich des »Schoosskindes neuester Kritik«, des Marcus. So sehr Keim sich von seinem Lehrer Baur unterscheidet durch unbefangene und gerechtere Anerkennung dessen, was sich durch selbsteigene Originalität als geschichtlich legitimirt, so ein treuer Schüler seines Meisters ist er doch geblieben in seinem Urtheil über den Matthäus sowohl im Ganzen, als auch namentlich über die matthäische Bergrede, die doch — mit der des Lucas verglichen, ja auch nur mit sich selbst, und den unmittelbar folgenden Partien verglichen — offenbar als Composition sich darstellt (S. 75 ff. 174 ff.). Unser Verfasser aber findet nur im ersten Evangelium eine schöne Entwicklung in der Darstellung des Selbstbewusstseins Jesu, der Offenbarungen desselben, der Anerkennungen und der Gegensätzlichkeiten seitens der Welt. Und doch ist an dieser Behauptung nur so viel Unwiderlegliches, als das erste Evangelium durch Aufnahme eines möglichst reichhaltigen Redestoffes, also nur quantitativer Weise, die beiden andern Synoptiker überragt, sobald man in diesen Schriften nach Offenbarungen des Selbstbewusstseins in erster Linie sucht. Sieht man aber davon ab, richtet man vielmehr sein Augenmerk weniger auf das Gewordene, als auf das Werden selbst, auf die irdischen Bedingungen und Maasse des Auftretens im gezeichneten Bilde, so steht Marcus so entschieden dem Matthäus voran, dass wir

1) S. 33. — 2) S. 38.

eine Darstellung, die sich gegen dieses Verhältniss verschliesst, freilich noch nicht für das Vollkommenste, Getreueste zu halten vermögen, was sich hier unter den jetzt schon gegebenen Voraussetzungen wissenschaftlicher Leistungen erreichen lässt. Es sei uns erlaubt, auf Weniges hinzudeuten. Mehrfach macht der Verfasser aufmerksam auf das Allmälige in der Divination Jesu, wie es sich erkennen lasse in folgender Reihe von Stellen des Matthäus 16, 21 (Mord überhaupt); 17, 22 (Verrath); 20, 18. 19 (Verurtheilung, Auslieferung an die Heiden, Misshandlung und Kreuz).[1] Aber das ist ja gerade so im zweiten Evangelium 8, 31 (ἤρξατο). 9, 31. 10, 33. 34, während hingegen die keine Steigerung mehr bietende Stelle Mt. 26, 2 sowohl bei Marcus, als bei Lucas fehlt. In der That macht Keim selbst bemerklich, wie Mt. 26, 2 nur zu begreifen ist aus dem Motiv der Gliederung, das den ganzen zweiten Haupttheil des Evangeliums beherrscht. Aber um so gewisser verdankt diese Stelle, wie auch 19, 1 (wo Matthäus nach einer Einschaltung zum Faden der Geschichte zurückkehrt, vgl. S. 196), nur der Kunstarbeit der matthäischen Composition ihr Dasein. Was Hilgenfeld in der Beziehung gegen mich vorgebracht hat,[2] erledigt sich theils durch das in den Tafeln §§. 5. 12. 13 zu den betreffenden Stellen Gesagte, theils durch die Wahrnehmung, dass alle seine aufgeführten Beweisstellen auch im Marcus stehen, den er doch für das Fehlen des Schlusses von 16, 9 an nicht verantwortlich machen sollte; über Mt. 26, 2 aber vgl. S. 203. Ausserdem findet sich im ersten Evangelium noch eine Reihe von Leidensweissagungen, die den bei Marcus allein gerechten Zusammenhang geradezu durchbrechen, daher auch Keim zu Umstellungen und Versetzungen nöthigen. »Die Stelle Mt. 12, 39 mag geschichtlich erst nach Mt. 16, 4 gehören.« In der That gehört sie nicht blos dahin, vgl. Mr. 8, 12, sondern sie fällt geradezu mit 16, 4 zusammen (S. 149); wir haben hier blos eine von den vielen Doubletten, zu welchen die Zweiheit der Quellen Veranlassung gegeben hat, aus denen vorzüglich unser erstes Evangelium zusammengearbeitet ist (S. 257). Dass sich das Quellenverhältniss des ersten Evangeliums allein so begreifen lässt, beweisen insonderheit die grossen Reden, deren jede auch Elemente enthält, die der Christus des zweiten Evangeliums damals entweder noch nicht, oder nicht mehr gesprochen haben kann. Auch dies muss Keim selbst wieder anerkennen, wo er sich »Zweifel erlaubt«[3] gegen die Stellung des Worts vom Kreuztragen in der Instructionsrede 10, 38 und gegen die Erwähnung der Parusie 10, 23. Aber beide Stellen sind der Quelle *A* entnommen, machen also auf Richtigkeit ihrer Stellung

1) S. 13. 30. — 2) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1862, S. 6 f. — 3) S. 30.

im Zusammenhang gar keinen Anspruch, weisen aber, wie fast die ganze zweite Hälfte der Composition Matth. 10, auf die Abschiedsreden Jesu vor. Mit Recht sagt Keim: »Die Wiederkunftsidee hatte in der Aussendung der Jünger durchaus keinen Sinn, da sie das sichere Wissen Jesu und der Jünger von seinem Scheiden voraussetzt.« Während sie aber demgemäss bei Marcus erst 9, 1 angedeutet erscheint, nachdem die Leidensweissagungen schon angefangen haben, wird sie bei Matthäus nicht blos in der Instructionsrede, sondern eigentlich schon in der Bergpredigt (7, 22 und 23) vorausgesetzt, was eine Entwicklung im Sinne Keim's geradezu aufhebt.

Wenn so die eigentlichen Leidensweissagungen bei Marcus eine deutlich abgestuftere Leiter bilden, als bei Matthäus, so müssen wir, gestützt auf das zweite Evangelium, andererseits auch wieder behaupten, dass Manches, was nach Keim's Darstellung als Resultat einer Entwicklung in den, von den Synoptikern geschilderten, letzten Theil des Lebens Jesu hereinfällt, in Wirklichkeit schon im Anfange des synoptischen Lebensbildes zu einem Abschlusse gelangt war, so dass die Entwicklung für uns, die wir überhaupt nur wenige Lichtpunkte aus Jesu letzter Lebenszeit vor uns haben, unsichtbar sein und bleiben wird. So fällt das »erste dunkle Wort vom scheidenden Bräutigam« der Wirklichkeit nach (Mr. 2, 20) ziemlich an den Anfang der synoptischen Darstellung, allerdings aber vorbereitet durch das schnelle Offenbarwerden des unversöhnlichen Gegensatzes (2, 1—17). Was Keim über das, hierbei in Anschlag zu bringende, Vorbildliche des Leidens des Täufers sagt,[1] ist richtig; während aber seine beiden Matthäusstellen 4, 12. 17, 12 ihre Parallelen in Mr. 1, 14. 9, 12 und 13 haben, darf die Stelle Mt. 14, 13 als offenbare Zusammenarbeitung von Mr. 6, 29 und 30 (S. 190 f.) gar nicht herbeigezogen werden. Dass Jesus vom Tode des Täufers an unstät wanderte, ist richtig; aber auch bei Marcus führt er alsbald seine Jünger in die Wüste (6, 31), um sodann im Lande Genezareth zu wirken, bald westlich nach Tyrus, bald auch wieder in die Dekapolis und bis gen Cäsarea Philippi zu wandern. Nur einmal, unmittelbar vor der letzten Reise, finden wir ihn wieder in seinem Hause zu Kapernaum (9, 33), ganz wie bei Matthäus 17, 24.

Ganz eigenthümlich erscheint schliesslich auch Marcus, wenn wir den Inhalt seiner Redepartien in's Auge fassen.

Bald nachdem sich Jesus vom Mutterboden des Hauses in ausgesprochener Weise losgerissen hat (3, 31—35), sehen wir den, anfangs in schäumendem Fall sich ergiessenden, Strom in ruhigeren Wellen da-

1) S. 31.

hin treiben. Ein geordnetes Lehren mit absichtlich gewählter Methode und Form (4, 33) bildet fortan sein eigentliches Tagewerk (10, 1).

Die erste Predigt (1, 15), wie sie auch von seinen Jüngern geübt wurde (6, 12), entsprach noch der des Täufers, ähnlich wie das ganze ursprüngliche Auftreten. Die erfüllungsschwangere Zeit, wo die Reiche dieser Welt aufgehen sollen im Reiche Gottes, ist da; wie sie mit ihrer Mahnung zu ernster, fester Gründung laste auf Aller Herzen, das will er den Menschen zum Bewusstsein bringen; auf sittlichen Umschwung lautet durchweg sein Beruf (2, 15—17). Während daher bei Matthäus schon gleich im ersten Lehrstück das »Ich« des Herrn in seiner ganzen specifischen Bedeutung hervortritt (5, 11. 22. 28. 32. 34. 39. 44), so hat bei Marcus die Predigt Jesu in erster Linie nicht sowohl seine Person zum Mittelpunkte, als vielmehr sein Werk, sein Reich, seine Gemeinschaft; von den sittlichen Bedingungen des Eintritts in seine Gemeinde wird gehandelt. »Er fing nicht damit an, sich laut als den rechten König des Gottesreiches zu beschreiben; er begann vielmehr damit, das Reich mit eigener Mühe und Arbeit zu gründen, sich selbst als den ersten vollkommenen Bürger desselben zu bewähren.«[1]

Mehr und mehr aber tritt aus der Fülle der Ueberzeugung von dem Werk, was geschehen muss, auch die Stärke des Selbstbewusstseins dessen hervor, der eben sich, und sich allein, mit diesem Werke betraut weiss und daher auch über alle Furcht vor einem, etwa zu frühen, durch Naturgewalten herbeigeführten Ende erhaben ist (4, 38). Zum erstenmal wird ein solches eigenthümliches Wissen um seine Person angedeutet in der Stelle 2, 10, wo er sich selbst mit dem Ausdrucke »Menschensohn« bezeichnet, welcher dann auch später der gewöhnliche bleibt (2, 28. 8, 31. 38. 9, 9. 12. 31. 10, 33. 45. 13, 26. 14, 21. 41. 62). Dass er dabei an den Messias im Daniel'schen Sinne dachte, geht aus 13, 26. 14, 62 ebenso sicher hervor, als andererseits schon um der Geschichte 8, 27—30 willen angenommen werden muss, dass mit dem Namen »Menschensohn« für das Bewusstsein der Jünger noch keineswegs von Anfang an der Begriff der Messianität gegeben war. Eben weil Jesus zunächst nur für seine Person, nicht für seine Ansprüche auf Messianität Glauben suchte, nannte er sich »Menschensohn« in mehr andeutender Weise. Mit Recht sieht auch Strauss an dem eigenthümlichen Gebrauch, den Jesus von dieser Bezeichnung macht, jene, nunmehr veraltete, Vermuthung scheitern, derzufolge man in dem gesammten messianischen Auftreten Jesu eine verunglückte politische Unternehmung erkennen wollte.[2] Nichtsdestoweniger schloss diese blos andeutende Selbstbezeichnung wenigstens »den stillen Vorbe-

1) Ewald: Evangelien, S. 270. — 2) Reimarus, S. 199.

halt in sich, die Messiasidee für sich in Anspruch zu nehmen, und sobald sie in ihrer höheren Bedeutung hinlänglich vorbereitet und begründet war, mit ihr hervorzutreten.«[1] Dieser Zeitpunkt war gekommen für sein Verhältniss zu den Jüngern 8, 29. Seither fängt er nicht blos an, sich selbst Christus zu nennen (9, 41), sondern auch den damit Hand in Hand gehenden Titel des Sohnes Gottes auf sich anzuwenden und mit dem anderen Ausdruck (Menschensohn) als Dasselbe besagend zusammenzufassen. Uebrigens verstehen unter dem »Sohn Gottes« die Juden nach herkömmlicher Weise den Messias (14, 61), die Heiden einen Heros (15, 39), während Jesus, der sich mit dem Ausdruck »Menschensohn« als »einen der Himmlischen« zu erkennen gibt,[2] auch an solche Stellen des alten Testaments zu denken scheint, in welchen Engel, als unmittelbar aus Gott hervorgegangen, »Söhne Gottes« genannt werden (vgl. namentlich 13, 32, auch 8, 38); daher denn der Ursprung des »Einen geliebten Sohnes« (12, 6) aus Gott der Davidischen Herkunft entgegengesetzt wird (12, 35—37). Während des Wandels Jesu auf Erden scheint aber den Jüngern der Ausdruck »Sohn Gottes« nicht geläufig geworden zu sein. In unserem Evangelium nennen ihn blos die Dämonischen den »Heiligen Gottes« (1, 24 = Lc. 4, 34 aus Ps. 16, 10) und den »Sohn Gottes (des Höchsten),« vergl. 3, 11. 5, 7, dagegen die Jünger fortwährend »Meister« (4,38. 9, 38. 10, 35. 13, 1), seltener »Herr«, welcher letztere Ausdruck zunächst nur Dasselbe bedeuten sollte, wie der erstere (vergl. 11, 3 mit 14, 14), doch aber von Jesus selbst in Beziehung zur messianischen Würde gesetzt wird (12, 35—37. 13, 35). Abgeschlossen ist dieses messianische Bewusstsein in den letzten Reden (vergl. die entgegenstehenden Bekenntnisse 13, 6. 21); wie ja dieser gewonnene Ausblick in die Zukunft als schlechthin nothwendige Voraussetzung ein ausgebildetes und vollendetes Bewusstsein davon postulirt, dass die Vergangenheit der Menschheit abgeschlossen, der Mittelpunkt alles Werdens und Geschehens erreicht ist. Daher der plötzliche Umschwung, der dem Urchristenthum seine eschatologische Richtung gab.

Aber gerade diese prophetische Rede zeigt, wie der Herr sich auch dessen vollkommen klar bewusst ist, dass seine, von Andern nimmer zu erreichende, Stellung als Repräsentant Gottes in der Welt doch keineswegs sein Wissen und Wollen unmittelbar mit demjenigen Gottes zusammenfallen lässt. Unser Evangelium allein hat vielmehr, was das Wissen anlangt, einen Unterscheidungspunkt in Bezug auf die ganz nahe gedachte (9, 1. 13, 30) Wiederkunft ausgedrückt; und mit Bezug auf die Willensentwicklung hat Marcus ja jenes, schon dem ersten

1) Baur: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1860, S. 280. — 2) Hitzig: Joh. Marcus, S. 133.

Evangelisten bedenklich erschienene, Wort vom allein Guten unbedenklich beibehalten (10, 18). Auf diese Stelle, nicht aber auf Mt. 19, 17, hätte sich daher auch Keim berufen müssen, wo er von dem inneren Kampfe spricht, welcher Jesu sittliche Lebensaufgabe bildete, im Hinblick auf welchen er daher den Ehrennamen, der Gute zu sein, von sich ab und auf Gott wies. [1] Aber schlechterdings unbegreiflich ist es, wie eine neuere Theologie sich aus rein dogmatischen Gründen gegen dieses so offen vorliegende textkritische Resultat geradezu zu verschliessen vermochte. [2]

Dieses sein Selbstbewusstsein, Menschensohn und Gottessohn in Einem zu sein, der Welt zu vermitteln, den eigenen geistigen Gehalt in die Welt überzuleiten, war Sache der Jünger. Nichts ist aber charakteristischer, als das, aus dieser Aufgabe der Jünger entspringende, Verhältniss, in welches Jesus sich zu ihnen setzte. Es ist dies völlig das Verhältniss der Familiarität. Gemeinsam sind daher die, nicht gerade ärmlich vorzustellenden (14, 4—7), äusseren Glücksgüter. [3] Als Hausvater spricht er bei Tische das übliche Dankgebet (8, 6, 14, 23). In diesem Kreise findet er seine Familie — oder, um das Höhere im höheren Bilde auszudrücken, er weilt darin, wie der Bräutigam unter seinen fröhlichen Gästen (2, 19). Keine Spur daher von förmlicher Einübung und Einschulung, wie solches von anderen Religionsstiftern erzählt wird. Vielmehr ist sein Einwirken auf die Jünger gerade nach der einen Seite hin ein ächt familiäres gewesen, als er in der Regel sie blos zuhören lässt, wenn und was er das Volk lehrte, wie und wo er den Widersachern antwortete. So enthält auch die feierliche Aussendungsrede gar nichts, was über das rein sittliche Maass, wornach jede gewonnene Kraft sich seiner Zeit auch entfalten muss, hinausginge und auf irgend welche Ausstaffirung der Jünger zu Sectenhäuptern und Cliquenmeistern hinwiese. Nur das Vorrecht haben die Jünger vor dem Volke, dass der Herr — im bestimmten Gegensatze zu seiner Behandlungsweise der Masse [4] — sich darum kümmert, ob seine Rede von ihnen verstanden worden ist, oder nicht (Mr. 4, 24. 25, wornach Matthäus sachlich richtig die Frage 13, 51 bildet; vgl. auch Mr. 7, 14), dass sie ihn darum auch um die Bedeutung dieser oder jener Rede fragen dürfen (Mr. 4, 10. 34). So ist die Pflege, die er diesem geistigen Familienkreise angedeihen lässt, ganz die tragende Langmuth und sanftmüthige Zurechtweisung, die selbst bei peinlich berührendem Begegnen der Jünger doch nur aus den Mitteln der erziehenden Liebe ihre Zuchtmittel wählt (10, 38; vgl. auch

1) S. 44. — 2) Julius Müller: Lehre von der Sünde, I, 1844, S. 110 f. — Vgl. dagegen Weisse: Evangelienfrage, S. 165 ff. — 3) Rau: Unde Jesus Christus alimenta vitae acceperit, 1794. 95. — 4) Vgl. Kanon und Tradition, S. 437 f.

Lc. 9, 54. 10, 41), so dass das wahre Menschengefühl auch durch die Form, in welche die Strafe eingekleidet wird, nur lieblich angesprochen wird (Mr. 9, 36. 37. 10, 13. 14). Nur da bricht der gewohnte Umgangston der Freundlichkeit plötzlich scharf ab, wenn der Fehl der Jünger zugleich etwas für ihn persönlich Versuchliches in sich birgt (Mr. 8, 33), so dass die ebenso scharfsichtige, wie nachsichtige Liebe es zu allererst sich selbst schuldig ist, auch ebenso starkmüthig, wie sanftmüthig zu sein.

Halten wir mit diesen zarten und milden Kräften die oben wahrgenommenen scharfen und ätzenden zusammen, und erinnern uns zugleich alles Dessen, was dieser und der vorhergehende §. von charakteristischen Zügen an den Tag treten liessen, so gewinnen wir allerdings das Bild einer Klarheit und Harmonie Dessen, was den vollkräftigen Menschen ausmacht, ein stetes Zusammengehen von Verstand, Gefühl, Anschauung, Ahnung, eine gediegene Einfachheit und Einfalt, in der die unerreichbarste Allseitigkeit mit einer so wunderbaren Kraft zusammengeschlossen wird, wie sie sonst empirisch nicht nachweisbar ist. Dieses Specifische im Charakter Jesu ist es, was der neueren Theologie vorschwebt, wenn sie demselben die individuelle Bestimmtheit abspricht. Eben damit aber ist der verhängnissvolle Schritt aus dem Terrain des Historischen, des ad oculos zu Demonstrirenden in das luftige Gebiet dogmatischer Velleitäten vollzogen. Gerade die Quelle A liefert sehr bestimmte Anhaltspunkte für eine temperamentsmässige Färbung des Handelns Jesu, und wenn dieselben mehr auf die früheren Partien des Lebensganges fallen (S. 477), so ist ja auch Dies nur der normale Gang der Entwicklung, dass die, ursprünglich in specifischen Einseitigkeiten auftretenden, Seelenkräfte in einem unausgesetzt fortarbeitenden Durchdringungs- und Vermittlungsprocesse unter einander begriffen sind. Ist man einmal mit Recht soweit gegangen, die nationale Bestimmtheit des Charakters Jesu entschieden anzuerkennen,[1] hat man die volle geschichtliche Wirklichkeit seiner Persönlichkeit von der Seite festgestellt, so liegt durchaus kein Grund mehr vor, die individuelle Bestimmtheit zu leugnen,[2] ja erst mit ihrer Anerkennung werden wir auf dem errungenen Boden uns ganz sicher fühlen, sicher auch gegenüber der, von ernster Seite gewagten, Ausflucht, als ob die Idealität des sittlichen Charakters Jesu anerkannt werden könnte, ohne dass man desshalb an seine historische Wirklichkeit zu glauben brauche.[3]

1) Baumgarten (Geschichte Jesu, S. 239 ff.), Schleiermacher (S. 107). — 2) Vgl. meine Bemerkungen gegen Dorner in Schenkel's »Allgemeiner kirchlicher Zeitschrift,« 1862, S. 579 f. — 3) Renan: Études d'histoire religieuse, S. 214: »La peinture d'un sublime caractère ne gagne rien à sa conformité avec un héros réel.«

§. 30. Die synoptischen Wunderberichte.

Barthold Georg Niebuhr hat eine Zeit gehabt, da ihm feststand »die Unmöglichkeit, kritisch auch nur eine haltbare Geschichte des Lebens Jesu zu entwerfen,« während er sich gleichwohl der Wahrnehmung nicht verschliessen konnte, dass Der, dessen Leben in unseren Evangelien geschildert werden soll, vollkommen geschichtliche Existenz, dass seine Geschichte Realität haben müsse, auch wenn sie in keinem einzigen Punkte buchstäblich genau erzählt wäre.[1] Wie nun seit dem Jahre 1812, wo jene Worte geschrieben wurden, ein halbes Jahrhundert auch über das Gebiet der evangelischen Geschichtsforschung nicht vergeblich dahingegangen, erweist sich unter Anderem auch daraus, dass jenes erstangeführte Urtheil über die Unmöglichkeit, ein rein historisches Licht auf die Person Jesu fallen zu lassen, heutzutage nur noch als ein Vorurtheil betrachtet werden kann. Verhält es sich wirklich so, dass über das Maass der Glaubwürdigkeit jedes einzelnen Synoptikers bestimmte, aus seiner Behandlungsweise der Quellen abstrahirte, Normen existiren (§. 27), dass über die Entstehungsverhältnisse der Quellen selbst und ihr Verhältniss zu dem, durch sie reflectirten, Object genaue Erkenntnisse zu gewinnen sind (§. 28), und dass das Bild, welches aus ihnen zu construiren ist, in seiner geschichtsmässigen Lebendigkeit und Naturtreue so überraschend hervorragt über jede, aus den drei Sammelwerken kritiklos und auf's Gerathewohl versuchte, Composition (§. 29): so sollten wir denken, alle Prämissen erreicht zu haben, um zu dem Schlusse gelangen zu dürfen, dass heutzutage die Verzweiflung an der Möglichkeit, ein Leben Jesu kritisch aufzustellen, durch alle Instanzen hindurch als voreilig und ungerechtfertigt verurtheilt werden muss.

Wenn dessen ungeachtet auf nicht-theologischer Seite eine so geringe Bereitwilligkeit vorhanden ist, die Hebel und Werkzeuge zu handhaben, die in Folge fortgesetzter kritischer Bearbeitung des synoptischen Textes zu gewinnen waren : so gilt diese Scheu, wenn wir nicht irren, in erster Linie einer bestimmten Seite des historischen Objects, welches vermittelst jener Instrumente berührt und betastet werden soll; wir meinen den Charakter des Wunderbaren, bezüglich dessen man annimmt, dass er keinenfalls von dem Grossen und Ganzen der berichteten Erzählung abgestreift werden kann. Ob und wieweit man mit dieser Voraussetzung im Recht ist, und welchen Eintrag ein etwa bejahendes Resultat der Geschichtlichkeit des synoptischen Berichtes thut, wäre nun noch schliesslich zu untersuchen. Dabei bemerken wir ausdrück-

1) Lebensnachrichten über B. G. Niebuhr, I, S. 470.

lich, dass hier eine lediglich historische Aufgabe zu erledigen ist, wir uns desshalb aller Schlüsse enthalten, die man, sei es aus allgemeinen naturhistorischen Gesichtspunkten gegen, sei es vom allgemein ethischen oder religiösen Standpunkte aus für die in Rede stehende Sache hier anzubringen gewohnt ist. Indem wir daher von den, in's Maasslose angewachsenen, Acten des entbrannten Streites absehen, können wir als unmittelbare Ergebnisse der bisher gewonnenen Resultate Folgendes geltend machen:

1) Lassen wir die bunte Reihe der synoptischen Wunder rasch vor unserem Auge vorüberziehen, so unterscheiden sich diese Bilder nach ihrem Colorit von selbst in zwei Classen. Jeder fühlt den Contrast zwischen den Heilungen und Exorcismen, die der umherziehende Prophet nicht ohne eigene Ermüdung in's Werk setzt — eine Aufgabe, die er Abends nur einstellt, um sie Morgens wieder in's Unabsehbare angewachsen zu finden — und einer Anzahl anderer, dem Gesetze der Schwere weniger unterliegender, ja geradezu entnommener, Erscheinungen, die, wie das Wandeln auf dem Meer oder gar die Verklärung, einen mehr oder weniger ästhetischen Charakter an sich tragen. Es beruht daher auf einer inneren Differenz der Sache selbst, wenn neuerdings Ewald[1] und Weisse[2] so bestimmt zwischen den täglich vorkommenden Heilwundern und jenen wenigen Erzählungen unterschieden haben, die der Erstere in halb mythischer Weise, der Andere mehr allegorisch, als verdunkelte Erinnerungen von Parabeln Jesu auffasste. Halten wir uns zunächst an jene erste Classe, so wird sie constituirt durch eine Reihe von Heilungen, welche sich durchweg als Werke der barmherzigen, auf die Erlösung gerichteten, Liebe charakterisiren, motivirt durch einen, von Jesu anerkannten, innerlichen Zusammenhang von physischem und sittlichem Elend (Mr. 2, 5—11. Lc. 13, 1—5), so dass sie schon durch diesen ihren, nirgends verleugneten, sittlichen Charakter einen bestimmten Contrast bilden gegen allen, von der mythenbildenden Phantasie jemals producirten, Theatereffect. Allen synoptischen Berichten und Jesu eigenen Aeusserungen zufolge (Mt. 11, 21 = Lc. 10, 13) muss die Zahl dieser, von ihm selbst (Lc. 13, 32) in die Classen der Heilwunder im Allgemeinen und der, auf besondere psychische Störungen sich beziehenden, Exorcismen eingetheilten, Werke als eine ziemlich grosse angenommen werden. Sie verdienen daher jedenfalls eine sehr aufmerksame Beobachtung, und es lässt sich, wie wir sehen werden, in diesem Betreff wenigstens ein gewisser Grad historischer Evidenz erreichen.

1) Geschichte Christus, S. 196. — 2) Evangelische Geschichte, I, S. 369. Evangelienfrage, S. 249 ff.

Schwerer will ein wissenschaftliches Verständniss gelingen hinsichtlich der anderen Gattung. Wenn Jesus sonst (Mt. 12, 39 = Lc. 11, 29) die epideiktischen Wunder verwirft, und die Versuchungssage diese Praxis als auf bestimmtem sittlichem Entschluss beruhend darstellen will, wenn daher die grosse Mehrzahl aller »Zeichen« in Heilungswundern besteht: so bilden Geschichten, wie vom wunderbaren Fischzuge des Petrus, oder vom Stater im Maul des Fisches, dazu allerdings einen auffallenden Contrast; und wir finden in diesem Umstande einen Grund mehr, bei unserem Urtheil über die sagenhafte Beschaffenheit der beiden angeführten Erzählungen stehen zu bleiben (vgl. S. 195. 217). Vorsichtiger muss man sein in Bezug auf die andern hierher gehörigen Fälle. Was zunächst die beiden, von Strauss in das fabelhafte Gebiet der Meerwunder versetzten,[1] Erzählungen Mr. 4, 36—41. 6, 45—53 betrifft, so sind dieselben zwar einerseits durch die Mr. 4, 37. 6, 48 deutlich zu lesende Zweckangabe vor jeder Verwechselung mit blosen Schauwundern hinlänglich geschützt, wie Dies ebenso auf der Hand liegt hinsichtlich der, schon durch die doppelte Form, in der sie in der Erinnerung haften blieb, sehr nach einem geschichtlichen Kern weisenden, Speisungsgeschichte; andererseits aber lassen sich allerdings die eben berührten Erzählungen leichter als sinnige, grossartige Bilder idealer Wahrheiten auffassen, und diese, neuerdings besonders durch Weisse empfohlene,[2] ästhetische Betrachtung gipfelt vollends in der Transfiguration. »Wir können nicht mehr sagen, aus welchen niederen Stoffen diese Darstellung sich herangebildet hat;«[3] nur das Eine ist unter allen Umständen gewiss, dass sie das Rafael'sche Bild mit derselben Nothwendigkeit hervorbringen musste, mit welcher ein ächt lyrischer Text seinen Componisten findet, dass also hier ohne Sinn für die Poesie nichts auszurichten ist. Wieder etwas anders steht es mit der Verfluchung des Feigenbaums, die nun einmal schlechtweg nur als symbolischer Act aufgefasst werden kann, dessen Geschichtlichkeit aber gerade durch die, von Strauss so fein nachgewiesene, Klimax von Gnome, Parabel und Handlung[4] an Wahrscheinlichkeit eher zu gewinnen scheint; eben weil der verdorrende Baum ein geläufiges Bild der symbolischen Redeweise Jesu bildete, lag es nahe, auch zu irgend einer symbolischen Handlung fortzuschreiten.[5] Auf alle Fälle aber wird der Historiker auf diesem ganzen Gebiete ein schliessliches Haud liquet nur mit Zuhülfenahme von dogmatischen Entscheidungsmomenten umgehen

1) Leben Jesu, II, S. 162 ff. — 2) Evangelienfrage, S. 33 ff. 250 ff. — 3) Ewald: Evangelien, S. 274. — 4) Leben Jesu, II, S. 235 f. — 5) Derselbe Fortschritt vom symbolischen Wort zum symbolischen Act liegt zwischen Joh. 6 und der Abendmahlsinstitution.

können; d. h. es wird sich fragen, ob für ihn der Thatbestand jenes Charakterbildes mit in die Wagschale fällt, »welches in seiner lebendigen Wahrheit nur durch eine, von einem Princip religiösen Glaubens schon ergriffene und beflügelte, Anschauungsweise erfasst werden kann,«[1] oder ob er lediglich mit denjenigen Kennzeichen historischer Glaubwürdigkeit rechnet, welche nach Abzug jenes Thatbestandes übrig bleiben. Oder sollte vielleicht von einer andern Seite her die Untersuchung wieder auf rein historischen Boden zu bringen sein? Sofern nämlich unsere ganze zweite Reihe von Wundern auf der Voraussetzung einer übermenschlichen Energie, womit Jesus auch auf die äussere Natur wirkte, beruht, scheint sie ihren wahren Abschluss und Gipfelpunkt in der Auferstehung zu finden; und es würde sich schliesslich die ganze Untersuchung zusammendrängen in die Frage, welche Stellung eine unbefangene, quellenmässige Geschichtsforschung zu diesem hervorragendsten Factum einzunehmen habe. Hiermit sind wir aber auf ein Gebiet getreten, auf welchem wir uns mit den Mitteln, die aus der Betrachtung der drei ersten Evangelien sich darbieten, in keiner Weise hinlänglich zu orientiren vermögen.[2]

Es kann nämlich einer unbefangenen Betrachtungsweise nicht entgehen, dass die drei Auferstehungsberichte unserer synoptischen Evangelien in ähnlicher Weise differiren, wie die beiden Geburtsgeschichten des Matthäus und Lucas. Nicht blos, dass Matthäus nur Erscheinungen in Galiläa, Lucas blos solche in Judäa kennt, und dass der einzige Abschnitt, in dem alle drei noch zusammengehen Mr. 16, 1—8. Mt. 28, 1. 5—8. Lc. 24, 1. 2. 9. 10 (von den Frauen am Grab) doch alsbald in völlig unverkennbarer Weise dreifach divergirt: sondern auch Das muss hervorgehoben werden, dass Matthäus das Seine dazu thut, um das subjective Moment der Befestigung des Glaubens der Jünger möglichst zuzurücktreten zu lassen hinter dem Objectiven und Thatsächlichen. Das Erdbeben, die Herabkunft des Engels, die Wegwälzung des Grabsteins durch denselben geschieht sowohl vor den Augen der Wache (4 *ἀπὸ δὲ τοῦ φόβου ἐσείσθησαν οἱ τηροῦντες*), wie der herbeikommenden Frauen (1 *ἦλθεν θεωρῆσαι τὸν τάφον.* 5 *ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἄγγελος εἶπεν ταῖς γυναιξίν*); die Thatsache, dass nicht etwa die Jünger Jesu Leichnam entwendet (13), sondern das Grab durch ein Wunder geöffnet worden ist, soll auf diese Weise als möglichst constatirt für die Soldaten nicht blos, sondern auch für die, von ihnen alsbald benachrichtigte (11), Hierarchie dargestellt werden. — Im erkennbaren Gegensatze zu dieser Darstellung ist bei Lucas das subjective Moment die Hauptsache. Ueberall

1) Weisse: Evangelienfrage, S. 198. — 2) Gegen Güder: Die Thatsächlichkeit der Auferstehung Christi, 1862, S. 10.

wird die Unfähigkeit der Frauen und der Jünger betont, sich von der Auferstehung eine bestimmte Vorstellung zu machen (11. 23), wodurch dann die handgreiflichsten Beweise erforderlich gemacht sind.[1]

Tritt so, was Matthäus und Marcus betrifft, zu der Verschiedenheit des geographischen Bodens auch eine Verschiedenheit der Gesichtspunkte, unter welche die Erscheinungen des Auferstandenen gestellt werden, so fördert uns auch das zweite Evangelium in dieser Sache keinen Schritt weiter, da es eben dort abreisst, wo eine Erscheinung des Auferstandenen hätte berichtet werden müssen, und da der ursprüngliche Schluss von A nicht mehr mit Sicherheit von dem des Matthäus unterschieden werden kann (S. 99). Es ist mithin indicirt, den synoptischen Berichten vom Schlusse der evangelischen Geschichte denselben Grad von historischer Undurchsichtigkeit zu vindiciren, wie den beiden synoptischen Geburtsgeschichten. Mithin müssen alle ferneren Erörterungen über die Auferstehung ihren Ausgangspunkt nehmen entweder von einer, auf sichern Grundlagen erbauten, Kritik der johanneischen Geschichtserzählung, oder aber, so lang es eine solche noch nicht gibt, von der Prüfung des paulinischen Zeugnisses 1. Kor. 15, 1—11.[2] Nur auf diesem Wege kann der Historiker eine Entscheidung darüber gewinnen, ob die — so oder anders zu bestimmende — Realität einer Auferstehung als ausreichender Impuls der betreffenden weltgeschichtlichen Entwicklung mit Nothwendigkeit anzunehmen ist, oder man sich aber bei einer Erklärung beruhigen kann, wie sie Baur an die Spitze seiner Geschichtswerke gestellt hat: »Was die Auferstehung an sich ist, liegt ausserhalb des Bereiches der geschichtlichen Untersuchung. Die geschichtliche Betrachtung hat sich nur daran zu halten, dass für den Glauben der Jünger die Auferstehung Jesu zur festesten und unumstösslichsten Gewissheit geworden ist.«[3] »Was für die Geschichte die nothwendige Voraussetzung für alles Folgende ist, ist nicht sowohl das Factische der Auferstehung Jesu selbst, als vielmehr der Glaube an dieselbe.«[4] Bei Entscheidung dieser Frage bricht nun aber die Beweiskraft der synoptischen Evangelien, die wir hier absichtlich völlig isolirt auffassen, schlechterdings ab. Wir wenden uns desshalb zu der anderen Classe von synoptischen Wunderberichten, ob sich hinsichtlich ihrer ein bestimmteres Resultat aufstellen lasse.

2) Schon Wilke hat mit Recht bemerkt, dass, wofern in unseren Evangelien Entartungen der Sage vorauszusetzen wären, die gemeinsame Grundschrift als ein Ausscheidbares gar nicht nachgewiesen wer-

1) Köstlin, S. 211 ff. — 2) Vgl. hierüber meine Ansicht in Schenkel's »Allgemeiner kirchlicher Zeitschrift,« 1862, S. 203 ff. — 3) Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, 1860, S. 39. — 4) A. a. O. S. 40.

den könnte.[1] Zwar ist richtig, dass auch die Wunderberichte aus A hier und da modificirt erscheinen bei unseren Synoptikern. Namentlich ist es Lucas, der durch freie und ungefähre Darstellung das Wunderbare an einzelnen Thatsachen öfters zu steigern weiss (vgl. in §. 13, Nr. 7. 9. 12. 14. 32. 33. 34. 39. 40. 131), aber in diesen Fällen sind doch die, von ihm alterirten, Grundfacta nicht von der Art, dass sie dem natürlichen Hergang um einen entscheidenden Schritt näher gerückt erschienen. Nur darin besteht der Unterschied, dass die Wunder bei Marcus als individuelle Lebenserscheinungen einer an sich singulären Kraft auftreten, daher auch von der historischen Forschung nicht nach einem zu allgemeinen Maassstabe beurtheilt werden dürfen, während man sich in Bezug auf Lucas — besonders in den von ihm selbstständig berichteten Erzählungen §. 13, Nr. 1. 16. 26. 67. 122. 133. 135 — viel eher auf die Beihülfe einer, mit orientalischem Mythenstoff gesättigten, Phantasie berufen darf. Aehnliche Bemerkungen lassen sich aber auch im Matthäus machen, wenn man Amplificationen von A, wie §. 12, Nr. 20. 23. 24. 27. 46. 50. 55. 74. 89. 100. 101 oder selbstständige Zusätze, wie §. 12, Nr. 2. 28. 58. 103. 106 in's Auge fasst. Auf die angegebenen Fälle beschränkt sich aber die ganze Abwandlung, welche der synoptische Geschichtsinhalt in den 10 bis 20 Jahren erfahren hat, die zwischen A und Lucas in der Mitte liegen. Wollte man diese geringe Abbiegung etwa als das deutlich zu erkennende Fragment eines mythenbildenden Processes benutzen, dessen Linie man nur nach den gegebenen Anhaltspunkten weiter zurückführen dürfe, um auf den historischen Kern der Sache zu stossen: so würde eine gesunde Wahrscheinlichkeitsrechnung diesen Kern, falls derselbe nämlich alles Dessen, was den Charakter des Wunderbaren constituirt, völlig entblösst sein sollte, sicherlich um ein Gutes weiter rückwärts in die Vergangenheit verlegen müssen, als Dies in der That angeht. Von der festen Thatsache aus, dass alle unsere Evangelien um das Jahr 70 geschrieben sind, dass A und Λ schon circa zehn Jahre früher vorhanden gewesen sein müssen (S. 412), lässt sich vielmehr mit aller Bestimmtheit behaupten, dass die historische Entfernung zwischen Factum und Bericht eine zu geringe ist, um einen Reflex von so tausendfach individuell gefärbtem Lichte hervorzubringen.

So sieht sich selbst die Tübinger Kritik, indem sie ihre ältesten Quellen bis auf die funfziger Jahre und auf Augenzeugen zurückführt, auf einen Punkt gedrängt, wo ihr keine Wahl bleibt, als entweder mit Stillschweigen über die sich mächtig aufdrängende Frage nach der Objectivität der Wunderberichte hinwegzugehen, oder das et-

1) Urevangelist, S. 155.

was verschämte Bekenntniss durchschimmern zu lassen, Wunder seien eben überhaupt nicht so absolut zu leugnen, dass in Folge dieser Negation das durchgehend wunderbare Gepräge selbst der ältesten und glaubhaftesten Quellen historisch unbegreiflich würde. Baur überbietet sich in Versicherungen für die Glaubwürdigkeit des ersten Evangeliums, dessen Kern ja unmittelbar apostolischer Herkunft sein soll, und sieht sich in der Lage, als Advocat der Geschichtlichkeit gegen Strauss auftreten und den Frieden wo möglich mit einigen Concessionen erkaufen zu müssen. Zwar »dass die evangelische Geschichte auch mythische Elemente enthält, kann, wenn nicht alle Grundsätze der historisch-kritischen Forschung bei unseren Evangelien aufgegeben werden sollen, nicht geleugnet werden.«[1] »Alle Zugeständnisse aber, welche man der mythischen Ansicht machen muss, sowie alles Dasjenige, was auf die Rechnung des dem Evangelisten eigenen Pragmatismus kommen mag, alles Dies kann den substantiellen geschichtlichen Grundcharakter des Evangeliums auf keine Weise in Frage stellen;«[2] und so bescheidet er sich dann mit der Erklärung, es sei nicht glaubhaft, dass die, im Matthäus erzählten, Wunder Jesu »alle schlechthin so geschehen sind, wie sie hier erzählt werden.«[3] Hilgenfeld vollends führt die Mt. 3, 13—4, 11. 8, 1—4. 14—9, 34. 15, 21—39. 17, 1—27. 20, 29—34. 21, 17—22. 18, 1—10. 16—20 erzählten Wunder, sammt den bezeichnenden Erklärungen der Pharisäer 9, 32—34. 12, 24 und Jesu selbst 10, 1. 11, 5 unmittelbar auf den Apostel Matthäus zurück,[4] indem er etwaige Bedenken wegen des wunderbaren Charakters jener Berichte niederschlägt mit den beiden splitternackt dastehenden Phrasen: »Dass ein Augenzeuge die Geschichte Jesu ohne Wunder erzählt hätte, wäre bei der Ausdehnung des Wunderglaubens in jener Zeit weit wunderbarer, als die Wunder selbst. Wie kann man also von dem Apostel Matthäus eine Vermeidung alles Wunderbaren nur erwarten, zumal wo er selbst nicht zugegen war, wie bei der Taufe und Versuchung?«[5] — Aber Taufe und Versuchung machen ja auch uns in Beziehung auf den wunderbaren Charakter wenig zu schaffen, da die Letztere auf einem Mythus, die Erstere auf Objectivirung einer Vision beruht. Wohl aber fragen wir, ob jener Mantel der Liebe, den Hilgenfeld über die historischen Schwächen seines apostolischen Gewährsmannes ausbreitet, weit genug ist, um solche Berichte zu decken, wie die Heilung des Aussätzigen, des Gichtbrüchigen, der Schwiegermutter des Petrus, der Blutflüssigen, der Kananäerin, des Mondsüchtigen, der Blinden, Geschichten ferner, wie die von den Gadarenischen

1) Evangelien, S. 603. — 2) A. a. O. S. 604. — 3) A. a. O. S. 603. — 4) Evangelien, S. 106 ff. 115. — 5) Evangelien, S. 115.

Besessenen, von der Tochter des Jairus, von der Verfluchung des Feigenbaums, gar nicht zu reden von der Stillung des Sturms, von der Speisung der Viertausend, von der Verklärung, von der Auferstehung. Hat dies Alles — wie Hilgenfeld annimmt, nicht wir — ein unmittelbarer Augenzeuge mitgetheilt, so haben wir ein Recht, von der Kritik, die uns Solches glauben machen und dabei selbstverständlich hoch über der Paulus'schen Wundererklärung stehen will, zu verlangen, dass sie offen ausspreche: entweder dass jener Matthäus nicht blos Augenzeuge, sondern auch mente captus gewesen ist, oder aber, dass die Rechtfertigung seines unerhört seltsamen Protocolls nur in dem ganz eigenthümlichen Charakter des Factums selbst gesucht werden kann, auf welches es sich bezieht. — Aber auch nach unseren Voraussetzungen rührt von dem Augenzeugen Matthäus zwar nicht das erste Evangelium, wohl aber die Quelle Λ her. Diese berichtet nun zwar blos Reden Jesu, aber gerade auch solche, welche entweder durch geschehene Wunderthaten veranlasst waren, wie Lc. 10, 13—15 = Mt. 11, 21—24. Lc. 10, 17. Lc. 11, 14—16. = Mt. 12, 22—24. 38, oder welche eine — auch auf Andere übertragbare — Wunderkraft dem Redner in der prononcirtesten Weise zuerkennen Lc. 7, 22 = Mt. 11, 5. Lc. 10, 9 = Mt. 10, 8. Lc. 10, 19. — Die andere Quelle aber steht nicht blos, der Zeit und dem Orte ihrer Entstehung zufolge, dem Factum selbst so nahe, sondern sie ist auch insonderheit durch ihre Beziehungen zu einem andern Apostel, dem Petrus, so sehr gesichert, dass — so viel vermöge des S. 445 ff. an die Hand gegebenen Maassstabes auch von ihren Wunderberichten in Abzug gebracht werden mag — doch immer noch ein bedeutender, unauflöslicher Rest zurückbleibt von einer so materiellen Dichtigkeit und Härte, dass, falls er doch schliesslich nur einen Niederschlag von Mythendunst darstellen sollte, für diesen Process vielleicht ebensoviel Jahrzehnte aufzubieten wären, als Jahre zwischen der Abfassung von A und dem Factum selbst verflossen sind. Dass dem Livius die alte Geschichte Roms in einer grossartigen Reihe mythischer Bilder erschien, ist bei der entsprechenden Entfernung ebenso sachgemäss, als es einfach unhistorisch und willkürlich ist, dasselbe Verhältniss hier stattfinden zu lassen, wo wir es mit einem anno 30 aufgeflammten und anno 60 in der Literatur reflectirten Lichte zu thun haben.

3) Hat sich uns §. 29 der synoptische Geschichtspragmatismus im Grossen und Ganzen als ein Erweis für die Realität der evangelischen Geschichte dargestellt, so ist nun weiter zu erwägen, ob die Wundererzählungen als ein integrirendes Mittelglied desselben zu betrachten sind. Als anerkannt gilt in dieser Beziehung zunächst das ganz Allgemeine, dass von jedem hervorragenden Propheten, vor Allem vom Messias selbst, Wunder erwartet, daher also auch von Jesu geradezu ver-

langt wurden, A Mr. 8, 11. Δ Mt. 12, 38 = Lc. 11, 16. Aber die citirten Stellen selbst, wie auch die Tradition Lc. 23, 8. 9, scheinen auch das Andere zu beweisen, dass er auf solche Forderungen ablehnend zu antworten pflegte.[1] Indessen zeigt schon die Versuchungsgeschichte, dass die erste christliche Gemeinde die Wunderthätigkeit Jesu als den geraden Gegensatz zu aller poetischen Ostentation auffasste, wie auch Lucas jedes einzelne Wunder weniger als That Jesu, denn als unmittelbares Eingreifen Gottes selbst betrachtet 9, 43. 18, 43. Insonderheit aber lohnt es sich, auch in dieser Beziehung die Darstellung der Quelle A in ihren charakteristischen Zügen in's Auge zu fassen und aus den, in's Allgemeinere malenden, Berichten der Bearbeiter herauszuheben.

Neuerdings hat man mit Recht darauf hingewiesen, wie gerade bei Marcus recht eigentlich zu Hause ist die Zusammengehörigkeit von Lehre und Wunder,[2] vgl. 1, 38. 39. 3, 14. 15. 6, 2. 7. 12. 13 (16, 20). Dabei erscheint aber das Lehren und Predigen doch unverkennbar als das Primäre, wie denn gerade in A gewisse allgemeine Bemerkungen dazu dienen, den hohen Werth des prophetischen Amtes zu betonen, vgl. 1, 14. 15 (unvollständig Lc. 4, 15. Mt. 4, 17). 21. 22 (= Lc. 4, 31. 32. Mt. 7, 28. 29). 2, 2 (= Lc. 5, 17). 13. 4, 1 (= Lc. 5, 3). 6, 2 (= Mt. 13, 54 = Lc. 4, 22). 6. 34 (= Lc. 9, 11). 10, 1. So wird Mr. 1, 22 auch früher von der Lehre, als von den Wundern Jesu geredet und das erregte Aufsehen in erster Linie auf das Wort zurückgeführt;[3] ja dieses erste Wunder (A Nr. 7) wird durchaus so erzählt, dass Jesus seiner Wunderkraft mehr nur gelegentlich inne wird. Der Besessene schreit ihn so lange an, bis Jesus, gehoben vom Bewusstsein geistiger Ueberlegenheit, ihn gebieterisch verstummen heisst. Der augenblickliche Erfolg erst bringt dann die Leute dazu, Abends ihm ihre Kranken zu bringen, und verleiht ihm die Sicherheit des weiteren Vorgehens. Gelegentlich dieses ersten, an einem Dämonischen vollbrachten, Wunders ist nicht ausser Acht zu lassen, wie überhaupt die ausgebildete Vorstellung von den Dämonischen ausschliessliches Eigenthum von A ist.[4] Solcher Vorgänge bemächtigte sich Gedächtniss sowohl, wie Phantasie des Volkes zuallererst. Ganz ohne Parallelen sind die Stellen Mr. 1, 39. 3, 15. 6, 13. Dagegen theilt A die Hervorhebung dieser Heilungsarten, die als Höhepunkte von Jesu Wundern erscheinen, 1, 23 mit Lc. 4, 33, ferner 1, 32. 34 mit Mt. 8, 16, ferner 3, 11 mit Lc. 6, 18, ferner 6, 7 mit Mt. 10, 1 = Lc. 9, 1, doch so, dass die Sei-

1) Strauss: Leben Jesu, II, S. 3 f. — 2) Hilgenfeld: Evangelien, S. 127. — 3) Weisse: Evangelische Geschichte, I, S. 375. — 4) Vgl. jedoch Weiss, S. 651. 653.

tenrefenten andere Krankheiten daneben nennen, ferner 7, 29 mit Mt. 15, 22. Dazu kommen die zwei grossen Dämonenheilungen, die allen drei Evangelisten gemeinsam, bei Marcus aber am eigenthümlichsten und anschaulichsten erzählt sind: Mr. 5, 1—20 = Mt. 8, 28—34 = Lc. 8, 26—39 und Mr. 9, 14—29 = Mt. 17, 14—21 = Lc. 9, 37—42. Von Wundererzählungen, die ausserhalb A verzeichnet waren, könnte höchstens Lc. 13, 10—17 sich anzureihen scheinen, aber welch ein ganz anderes πνεῦμα ist das πνεῦμα ἀσθενείας Lc. 13, 11, als die schreienden und gewaltthätigen Dämonen in A, und welch andere Satanologie liegt Lc. 13, 16 zu Grunde! Sonst kann man noch auf Lc. 10, 17—20 verweisen, wo die Jünger sich ihrer Macht über die Dämonen rühmen; aber Christus sieht eben darin nichts Rühmenswerthes und warnt vor der Ueberschätzung solcher Wunder. Man mag nun aber über das, den Dämonenheilungen zu Grunde liegende, Thatsächliche denken, wie man will: der Umstand, dass gerade nur bei Marcus gleich die erste Heilung Jesu, die von Matthäus ausgelassen, von Lucas umgestellt wird, eine Dämonenheilung ist, beweist schon den Werth, den er auf derartige Heilungen legt. Der weitere Umstand, dass Matthäus und Lucas solche Berichte nur hier und da aufnehmen, stets aber in, mit Marcus parallelen, Abschnitten, beweist ferner, dass sie, bei denen diese Eigenthümlichkeit nur sporadisch vorkommt, die abhängigen, und dass Marcus, bei dem sie constant ist, der ursprünglichere Bericht ist, wie denn er auch den merkwürdigen Umstand hervorhebt, wornach Jesus von Seite der Dämonischen zuerst in seiner messianischen Würde erkannt wurde (S. 432). Dieses Bekenntniss der Dämonen hat Mr. 1, 24. 34. 5, 7. 8. 9, 20, und im ersten Capitel theilt es noch Lucas, im fünften Lucas und Matthäus mit ihm. Ueberhaupt ist in A die Form dieser Schilderungen eine ganz stereotype. Wenn die Dämonen ausfahren, schreien die Kranken und fallen in Krämpfe (1, 23. 26. 9, 26); das directe Beschwörungswort Jesu steht nur 1, 25. 5, 8. 9, 25; den Eindruck endlich, welchen diese Wunder machen, hat ebenfalls Marcus in einer gewissen stereotypen Form, vgl. 1, 27. 2, 12 (= Lc. 5, 26). 4, 41 (= Mt. 8, 27. Lc. 8, 25). 5, 20. 42 (= Lc. 8, 56). 6, 51 (= Mt. 14, 33). 7, 37 (= Mt. 15, 31). Dabei steht Jesus mit den damaligen Exorcisten (vgl. Mr. 9, 38 = Lc. 9, 49. Mt. 12, 27. Act. 19, 13) insofern auf einer Linie, als er, die Realität eines transcendenten Grundes des Uebels anerkennend, theoretische Unterweisungen und praktische Aufträge hinsichtlich der Dämonenaustreibung gibt; andererseits aber unterscheidet ihn von der Praxis jener Menschenclasse die stillschweigende Verwerfung der herkömmlichen Zaubermittel (vgl. Act. 19, 19), so dass die Art und Weise, wie in solchen Fällen Jesus gegen die Wahnsinnigen verfährt, niemals den Eindruck eines magischen Wirkens, sondern

vielmehr auf's Allerbestimmteste den gegentheiligen eines öfters gewaltsam werdenden, geistigen Kampfes macht, dessen historische Realität wir darum noch lange nicht verwerfen dürfen, weil wir uns keine empirische Vorstellung von seinem inneren Hergang bilden können.

Wird es somit, ohne dass illegitime Mittel angewandt werden, einer historischen Auffassung niemals gelingen, sich gewisser irrationaler Thatsachen im Leben Jesu zu entledigen, so liegt es doch andererseits in der Aufgabe der historischen Kritik, diese Thatsachen unter allen denjenigen näheren Bestimmungen zu constatiren, die vielleicht geeignet sind, für weitere Forschungen richtige Fingerzeige abzugeben. Hier muss nun vor Allem notirt werden die Art und Weise, wie nach A die Wunder Jesu öfters unter gewissen Vermittlungen vollbracht werden, sei es, dass sie von den Jüngern (6, 13), oder vom Herrn selbst (7, 33. 8, 23. 25) ausgehen. Dass die Dämonen nur dem Fasten weichen (Mr. 9, 29 = Mt. 17, 21), dass Kranke durch blose Berührung der Hand (5, 23. 7, 32. 8, 22), ja des Gewandes Jesu geheilt werden (Mr. 3, 10. 11 = Lc. 6, 19. Mr. 6, 56 = Mt. 14, 36), dass Jesus selbst den Kraftausfluss auf sinnlich empfindliche Weise bemerkt (Mr. 5, 27—29 = Mt. 9, 20—22 = Lc. 8, 44—47), dass eine solche Kraft auch auf Andere übertragen (Mr. 3, 15. 6, 7 = Mt. 10, 1 = Lc. 9, 1),[1] ja von Unberufenen als Raub an sich gerissen werden kann (Mr. 9, 38 = Lc. 9, 49), dass endlich der Wunderact selbst als ein, stufenweise sich vollziehender, organischer Process dargestellt wird (Mr. 8, 22—26), wodurch er aber den Charakter augenblicklicher Einwirkung nicht verliert (anhaltende Behandlungsweise kommt nicht vor; vgl. im Gegentheil Mr. 5, 18. 19): alle diese Züge, welche die Wundergabe gleichsam als angeborenes Talent, als eine specifisch bestimmte Ausrüstung erscheinen lassen, sind zwar öfters schon als Sonderbarkeiten des Epitomators, und damit zugleich als Merkzeichen späterer Auffassung geltend gemacht worden; in der That aber sind sie Eigenthümlichkeiten nicht des Marcus, sondern der Quelle A, legen daher in ihrem Zusammensein ebenso sehr ein Zeugniss für die Realität dieser ersten Urkunde ab, wie sie andererseits, eben um dieses ihres Ursprungs willen, für concretere, anschaulichere und sachgemässere, von den späteren Evangelisten, wo sie selbstständig erzählen, öfters verallgemeinerte, Darstellungsformen gelten müssen. Wir mögen die Reihe der Heilwunder in A verfolgen so weit wir wollen, immer laufen die Hebel, womit Einwirkungen auf die Naturseite der Menschen hervorgebracht werden, in erkennbarer,

1) Ewald (Evangelien, S. 247) weist darauf hin, dass in dem Ausdruck ἐξουσία τῶν πνευμάτων jedenfalls auch »gewisse Handthierungen, die nur nicht leicht beschrieben werden können,« angedeutet seien.

ja absichtlich angedeuteter Weise zurück auf dieses unvergleichlich mächtige Selbstbewusstsein Jesu, auf die eigenthümliche Energie seines Geistes. Anders bei Matthäus und Lucas, wo von Anfang an Engel und Himmelsboten auftreten, und wohl auch Wunder geschehen, die mit der Person Jesu in nur historischem Zusammenhange stehen. Diesen Eindruck helfen noch höchst charakteristische Notizen der Quelle A vermehren, wornach Jesus, um die organische und psychische Hemmung zu besiegen, sich concentrirt in sich selbst, zugleich aber zum Ursprung aller Kraft aufblickt (Mr. 7, 34) und betet (Mr. 6, 41. 8, 7), ja wornach die, im Wunderzeichen sich manifestirende, Uebermacht des Geistes bald auf einen nur allmälig und schwer (Mr. 9, 14—29), bald auf einen gar nicht zu überwindenden Widerstand stösst; vgl. Mr. 1, 34: πολλούς.[1] In einem der letztangedeuteten Fälle geräth Jesus selbst einmal in Erstaunen darüber Mr. 6, 5. 6, wie er überhaupt seiner Wunderkraft nicht als einer auf jede Sollicitation unfehlbar reagirenden bewusst ist, sondern das jedesmalige Eintreten des Erfolgs auf Gott zurückführt Mr. 5, 19 = Lc. 8, 39. Dass übrigens schon Matthäus einen derartigen Gedanken aus A herausgelesen hat, wornach der Herr nicht blos durch Lehre und Predigt, sondern noch mehr durch Helfen und Heilen körperlich angestrengt und erschöpft wurde, hat er in dem, öfters missverstandenen und daher als unpassend beanstandeten, Citat 8, 17 hinlänglich angedeutet. Daher denn auch jenes tief empfundene Bedürfniss nach Ruhe, worauf A so unmissverständlich hinweist (S. 478). Endlich aber dient die zuletzt aus Marcus angezogene Stelle und die, von allen Synoptikern bezeugte, Thatsache, dass der Glaube der Hülfe Suchenden (doch nicht immer des Kranken selbst, vgl. namentlich Mr. 2, 5) den unentbehrlichen Anhaltspunkt für Jesu Heilungen gebildet habe, auch ihrerseits dazu, die psychologische Vermittlung des Problems wenigstens ein Paar Schritte weit zu führen; wobei u. A. zu beachten ist, dass in denjenigen beiden Fällen, wo Grösse, Zähigkeit und Demuth des Glaubens ganz besonders hervortreten, auch die Heilkraft eine ungewöhnliche Tragweite gewinnt (Mt. 8, 5—13 = Lc. 7, 1—10. Mr. 7, 24—30).

4) Fast die gesammte, an die Tübinger Kritik sich anschliessende, Theologie hat neuerdings anerkannt, dass auch die rastlose Energie des paulinischen Geistes nicht ausreicht, die Entstehung des Christenthums zu erklären, wenn nicht hinter ihm, und ihn selbst bewegend, eine Persönlichkeit von übermächtiger, Alles überwältigender Kraft stand, die Persönlichkeit Jesu selbst. »Dass sein Leben einen tiefen Eindruck auf das Gemüth des jüdischen Volkes gemacht hatte, beweist die Stärke

1) Meyer: Zu Marcus und Lucas, S. 24: »Also nicht alle.«

der Leidenschaften, welche er für sich wie gegen sich entzündete, die Katastrophe, in welcher er dem Hasse seiner Gegner erlag, der Glaube, dessen Zuversicht seinen Kreuzestod überdauerte.«[1] Nun lässt uns aber schon der Anfang unserer Hauptquelle (Mr. 1, 45. 2, 2) darüber nicht im Zweifel, dass eben die stetig und andauernd geübte Wunderkraft es war, durch welche das Volk sich fortdauernd angezogen fühlte, wie dasselbe denn auch die Wunder Jesu als seine messianische Legitimation betrachtete (A Mt. 9, 33), was Jesus nicht blos nicht zurückweist, sondern ausdrücklich bestätigt (A Mr. 2, 10). Ueberhaupt ist der religiös-sittliche Charakter Jesu bei der ganzen Sache auf das Stärkste betheiligt. »Dieselbe Alternative wird es immer sein, bei welcher der Verdacht gegen seine sittliche Reinheit und Vollkommenheit anlangen muss: dass er, wenn Sünder trotz seiner Selbstaussagen von sich, nicht etwa doch noch ein ausgezeichnet Frommer und Reiner heissen kann, sondern nur das Dilemma bleibt, das den Pharisäern vorlag, da sie am Rande der Sünde wider den heiligen Geist angelangt waren: Einzig und wunderbar übermenschlich entweder im Bösen, oder im Guten.«[2] Aber eben diese, für den sittlichen Charakter Jesu so bezeichnende und von beiden Quellen beglaubigte Erzählung von den Pharisäern, die sich genöthigt sehen, dämonische Kräfte in Jesu vorauszusetzen, eben jene höchst charakteristische Apologie, die Jesus in A sowohl, als in Λ gegen eine derartige Zumuthung richtet, müsste ja völlig in der Luft schweben, wenn die Voraussetzung, darauf Alles basirt, das factische Vorkommen wunderbarer Heilungen, nicht zugegeben werden dürfte. Wir wüssten in der That nicht, was historisches Gepräge ist, was sagenhaftes, wenn eine Argumentation, wie A Mr. 3, 24—29 (vgl. jedoch S. 79) in der mythenschwangern Luft der späteren apostolischen Zeit aus Nichts entstanden sein sollte. Auch Strauss erkennt daher die Geschichtlichkeit jener Beschuldigung sowohl, als der Verantwortung Jesu im Wesentlichen an, ohne sich über die Folgerungen, die hieraus gegen seine Voraussetzungen erwachsen, weiter zu äussern.[3] Aehnliche Verhältnisse kehren aber auf Schritt und Tritt wieder. Falls die Wundererzählungen als selbstverständlich mythischer Natur aus dem, für die Geschichte verwendbaren, Erzählungsstoffe gestrichen werden dürfen, werden auch gleichzeitig die meisten Farben ausgewischt, mittelst deren jenes so individuelle und lebenskräftige Bild der Persönlichkeit und des prophetischen Wirkens Jesu gezeichnet werden konnte.

Die Wundererzählungen bilden nämlich so sehr die Substanz des synoptischen Berichtes, dass, sobald man sie herausbricht, die ganze

1) Holsten: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1861, S. 265. — 2) Dorner: Ueber Jesu sündlose Vollkommenheit, 1862, S. 4 f. — 3) Leben Jesu, I, S. 712.

Mosaikarbeit jeden erkennbaren Plan, alle verständliche Zeichnung verliert. Besonders Ewald[1] und Weisse[2] haben das Verdienst, auf diesen Charakter der Wunder als täglicher Werke (vgl. Lc. 13, 32), auf die Stetigkeit, die Christus in Ausübung dieser Tagesarbeit beweist und auf die sachliche Nothwendigkeit gerade eines derartigen Tagewerkes für einen Messias aufmerksam gemacht zu haben. Es ist sein Tagesberuf, in dessen Ausübung der Herr gezeichnet wird in den synoptischen Evangelien, und nur in dieser Verbindung treten uns auch jene eigenthümlichen Charakterzüge seiner Persönlichkeit aus unsern Schriften entgegen. Wenn es keine Täuschung war, die uns aus dem gegebenen Material ein unerfindbares, in scharfen Umrissen hervortretendes, Personbild erkennen liess, so wird eine nüchterne Forschung sich ebenso wenig der weiteren Ueberlegung entziehen können, dass gerade die Wundererzählungen es sind, welche uns den Herrn in jener Eigenthümlichkeit des Redens und Handelns zeigen, aus welcher wir auf seinen Charakter zurückschliessen, oder — anders ausgedrückt — dass gerade jene individuellen Züge, deren überraschendes Zusammentreffen den höchsten Grad von historischer Evidenz hervorbringt, nur im engsten, unablöslichsten Zusammenhange mit den Wundererzählungen auf uns gekommen sind. Der Historiker, der es für erlaubt hält, diese letzteren in Bausch und Bogen zu verwerfen, während er die unverwischbar gezeichneten Züge des Angesichts Jesu als historische Realität anerkennt, ist im Falle, reife Früchte geknüpft und genossen zu haben von Sträuchen und Bäumen, deren Existenz er leugnet. Es wird daher ein solches Resultat an Ueberzeugungskraft stets zurückbleiben hinter der consequenteren Negation Derjenigen, die sowohl Gärten, als Aepfel der Hesperiden als im Fabelland befindlich erkannt haben. Ohne Anerkennung täglich vorkommender, wunderbarer Heilungen gibt es schlechterdings keine evangelische Geschichte; wer sie entfernt, trägt von der Tafel, zu der er einlädt, gleich von vornherein das tägliche Brod ab und wird leicht gar nichts mehr übrig lassen, was irgendwie genügen könnte.

5) Es liegen somit dafür, dass ein »Wunder« zu Stande komme, die inneren Bedingungen theils in der eigenthümlichen Geistesorganisation Jesu, theils in der Seelenstimmung und Richtung der zu Heilenden; von diesen Bedingungen selbst können wir freilich nur mit Ritschl sagen, dass sie »für uns geschichtlich unmessbar sind, und daraus folgt für die wissenschaftliche Betrachtung des Urchristenthums, dass man die specifische Unerkennbarkeit dieser Seite der Urgeschichte,

1) Geschichte Christus, S. 189. — 2) Evangelische Geschichte, I, S. 334—368. Evangelienfrage, S. 31. 247 ff.

nicht aber ihre durchgängige Unwahrheit constatirt.«[1] Ueberhaupt aber gilt wenigstens von dieser Classe von Wundern, was derselbe Theologe richtig hervorhebt,[2] dass sie um so weniger in erster Linie als von den Naturursachen unabhängig betrachtet werden dürfen, als ihre Berichterstatter von dem, was wir Naturgesetze nennen, gar keine Vorstellung haben. Als Historiker hat man also einfach dabei stehen zu bleiben, das seltsame Phänomen als der Hauptsache nach sattsam beglaubigt zu verzeichnen, wobei wir überdies allen apriorischen Einwendungen gegen die Möglichkeit des Wunders die Forderung entgegenhalten dürfen, man möge uns im Hinblick auf so manche, heute noch unerklärbare, Erscheinungen des Natur- und Seelenlebens entweder eine hinreichend beglaubigte Liste Dessen vorlegen, was auf diesem Gebiet überhaupt möglich ist, was unmöglich, oder aber unsere Berechtigung anerkennen, die Frage nach der Möglichkeit ganz aus dem Spiele zu lassen und blos darauf unser Augenmerk zu richten, was nach allen, sonst als probehaltig erfundenen, Gesetzen historischer Forschung als Wirklichkeit resultirt. Eben weil wir es hier blos mit geschichtlicher Untersuchung zu thun haben, lassen wir auch alle jene, oft angestellten, Betrachtungen zur Seite, welchen zufolge in diesen Wundererzählungen blos der alles Andere überstrahlenden geistigen Erscheinung Christi ein entsprechendes Moment des leiblichen Daseins zur Seite getreten wäre, d. h. ein solches Moment, in welchem auch die Naturbedingungen dieser Erscheinung zu Tage kommen, die Wurzeln, die sie in das Gebiet der Natur, diesen fruchtbaren Boden alles Geisteslebens, hineingetrieben hat.[3]

Konnten wir auch in diesen Bemerkungen selbstverständlich auf Einzelheiten uns nicht einlassen, so schlagen wir es doch als einen höchst schätzbaren Fortschritt an, wenn das wunderbare Gepräge der evangelischen Geschichte an und für sich nicht mehr als ein Hemmniss empfunden werden kann für ihre Aufnahme in den grossen Zusammenhang der wissenschaftlich verarbeiteten Menschheitsgeschichte. Ist doch Aehnliches im Grunde bereits anerkannt auch von Solchen, die sonst am entschiedensten den Standpunkt der Immanenz vertreten. »Wie manche von diesen Wundererzählungen auch der späteren dichtenden und ausschmückenden Sage angehören mögen, das darf doch der kühnste Zweifel, wenn er noch auf ernster Wissenschaft ruht, nicht in Abrede stellen, dass eine Reihe wunderbarer Krankenheilungen und trostbringender Hülfeleistungen von Christus ausgegangen, die die Menge von weither an ihn heranzogen und auch der Ungläubigen

1) Jahrbücher für deutsche Theologie, 1861, S. 442. — 2) A. a. O. S. 440. — 3) Weisse: Evangelische Geschichte, I, S. 338.

Blicke zuerst auf ihn lenkten.«[1] Wenn aber neuerdings der geistreichste und ernsteste Vertreter des religiösen Pantheismus — Ernst Renan — nur bei einem psychologischen Existenzrecht dieser Wunder, das er den Forderungen des bon sens gegenüber vertheidigt, stehen bleiben zu müssen glaubt,[2] wenn er die Trennung der Sache der Religion von allem wunderbaren und übernatürlichen Beigeschmack geradezu als sein Programm aufstellt:[3] so mag man über die zugleich damit berührte philosophische Frage denken, wie man will, aber die strenge historische Forschung darf sich durch einen solchen Machtspruch nicht präjudiciren lassen, und es ist sehr erfreulich, dass auch der liberale französische Protestantismus, so sicher er im Allgemeinen Renan's Standpunkt vertritt, dagegen Einsprache erhoben hat.[4]

Freilich giebt es, neben nur vornehmen Absprechern, für deren falsch berühmte Genialität jegliches mühsame Detailstudium überflüssig ist, auch immer noch eine träge und dumpfe Erbaulichkeit, die allen kritischen Resultaten nicht blos, sondern auch dem ganzen historischen Interesse, daraus sie entsprungen sind, den Rücken kehren und uns einer Behandlung dieser Dinge beschuldigen wird, in Folge deren mit absoluter Gewissheit niemals zu erweisen sei, wer denn eigentlich Jesus gewesen, was er gethan, was er wirklich gesprochen habe. Für Solche konnten wir nicht schreiben; und, nachdem schon so viel wohlmeinende

1) Schwarz: Predigten aus der Gegenwart. Zweite Sammlung, 1862, S. 139. — 2) Études d'histoire religieuse, S. 177: »Les miracles de l'Évangile sont en général conçus suivant des analogies naturelles et ne bravent pas trop les lois de la physique, comme le merveilleux des mythologies indo-européennes.« — »Le seul épisode de l'histoire du Christ qui ait un caractère épique, la descente aux enfers, n'est pas mentionné dans les évangiles canoniques.« — S. 198 f.: »Pour comprendre Jésus, il faut être endurci aux miracles: il faut s'élever au-dessus de notre âge de réflexion et de lente analyse pour contempler les facultés de l'âme dans cet état de féconde et naive liberté où dédaignant nos pénibles combinaisons, elles atteignaient leur objet sans se regarder elles-mêmes.« — S. 203: »Le merveilleux de l'Évangile n'est que le plus sobre bon sens si on le place entre les apocryphes d'original juive et le Talmud. Faut-il être surpris qu'au milieu d'un si étrange mouvement, on ait vu reparaître en quelque sorte les prodiges des premiers jours de l'humanité, et l'une de ces manifestations profondes dont la génération échappe à l'observateur qui ne s'élève pas au-dessus de l'expérience vulgaire?« — 3) La chaire d'hébreu au Collège de France, 1862. — 4) Le Lien, 1862, Nr. 35, S. 273: »La thèse de M. Renan nous semble très-hasardée; elle a le tort grave de ne pas tenir compte de la sincérité ou de l'universalité des témoignages des spectateurs du fait réputé miraculeux; elle a le tort plus grave encore de repousser par un à priori aussi inacceptable que celui de l'orthodoxie dogmatique, des faits difficiles sans doute à expliquer dans les conditions actuelles de la science, mais qui peuvent avoir leur cause dans le concours naturel de différentes lois de l'ordre physique ou dans une action mystérieuse de l'esprit sur la matière. Le miracle nous semblerait prouver la liberté humaine plutôt que la liberté divine.«

Worte an sie erfolglos gesprochen sind, hat jeder Theologe, der auf die Würde seiner Wissenschaft etwas hält, künftighin sich aller Transactionen mit den, nach juristischen Beweisen in Processen geistiger Art verlangenden, Unverbesserlichen zu entschlagen. Wem dagegen die evangelische Geschichte nicht der Anhaltspunkt für eine launenhafte Superstition ist, wer im redlichen Glauben an das Licht, das siegreich auch durch die Dunkelheiten der Berichterstattung dringt, mit Ernst und Treue nach wirklicher, nach geschichtlicher Wahrheit ringt, wer, um es kurz zu sagen, in der allein sittlichen Weise dieselbe zum Gegenstand seines Studiums macht: der wird mit uns — gleich viel, ob er alle unsere Resultate theilt oder nicht — anerkennen müssen, dass zwar auf jede mikrologische Pragmatik einer detaillirten Biographie, wie die Harmonistik sie erstrebte, hier zu verzichten ist, dass aber der Mangel solcher Bestimmbarkeit eben auf diesem Höhepunkte der Menschengeschichte kein Mangel, sondern dem Gesammteindruck dieses concretesten Charakterbildes nur förderlich ist; dass wir in der That eine so vollständige, so wahrheitsgetreue Erkenntniss von dem Gesammtinhalte des Lebens Jesu Christi besitzen, als Dies im richtig verstandenen religiösen und wissenschaftlichen Interesse nur zu wünschen ist. Für den geschulten Historiker glauben wir genug gesagt zu haben. Bei weitem den grösseren Theil von Allem, was wir geschichtlich zu wissen glauben, finden wir bei nüchterner Betrachtung auf Zeugnissen beruhend, die weder in umfassenderem Sinn, als unsere Synoptiker, auf eine Unmittelbarkeit ihres Verhältnisses zu dem Factum Anspruch machen können, noch auch freier zu sprechen sind von jenen dunkeln Resten, deren Auflösung Sache der historischen Kritik ist.[1] Was ein richtig begrenztes Bedürfniss fordern mag, so viel Material liegt thatsächlich vor; und wir glauben den Beweis geleistet zu haben, dass sich dieses Material auch behufs wissenschaftlicher Verwerthung ordnen und organisiren lässt. Möge nur die theologische Arbeit — vielfacher ewig eitler Bemühungen vergessend — den besten Theil der zu Gebot stehenden Energie mehr und mehr auf möglichst genaue Erfassung Dessen verwenden, was sich aus diesen Stoffen mit Mitteln rein geschichtlicher Forschung als ewig denkwürdige Wirklichkeit herausstellen lässt! Was dann auf Grund von solchen kritischen Untersuchungen zerstört wird, das ist allerdings jenes, aller geschichtlichen Vermittlungen, aller menschlichen Analogien sich entschlagende, auch nur ganz im Allgemeinen mit den Prädicaten der Sündlosigkeit, Gottgleichheit, innern und äussern Harmonie u. s. w. zu beschreibende, Heiligenbild auf Goldgrund, wie es zu den Requisiten einer, mehr der Wärme, als

1) Weisse: Evangelische Geschichte, I, S. 94. Evangelienfrage, S 93.

des Lichts bedürftigen, Erbaulichkeit gehört hat. Was aber andererseits gewonnen und auferbaut wird, das ist ein frisches, aller Auflösung in mythische Nebelgespinnste durch sein unerreichbar concretes Leben spottendes, dabei aber auch, um es offen herauszusagen, ein an wahrhafter Geistesgrösse, an positiver Heiligkeit, an in Kampf und Schmerz bewährter Hoheit, jenem Heiligenbilde ungleich überlegenes, jeder gereiften Religiosität verständlicheres und entsprechenderes, Christusbild.

Staats-Bibliothek Bamberg

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.

SBB013401042572

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Holtzmann, Heinrich Julius,

Die synoptischen Evangelien ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter

Leipzig 1863

Bamberg, Staatsbibliothek -- Th.ex.o.95
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11776266-5